

مصباح الفقاهة

من تقرير بحث الاستاذ الاكبر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي

الجزء الاول

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	مصباح الفقاهة (١ - ٧)
المؤلف:	الميرزا محمد علي التوحيدى
الناشر:	مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر - قم
الطبعة:	الرابعة
المطبعة:	الصدر - قم
تاريخ الطبع:	١٩٩٦م - ١٤١٧هـ
عدد المطبوع:	١٥٠٠ دورة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين
 والفضيلة الدائمة على أئمة أهل البيت أجمعين إلى يوم الدين وبعد فمن من المولى جل شأنه على أن
 رجالاً أعلاماً وفاضل بعيون جعظ ما ألقي إليهم في محاضراتي تقديراً وتحريراً لعرضاتهم عليها من
 على السارف في العلوم الدينية ومن في طليعة هؤلاء جناب الفاضل المذهب الصفي والملا
 المحقق الزكي ركن الإسلام قره عيني العزيز الميرزا محمد علي التبريزي فانه دام فضله
 قد اتعب نفسه مدة طويلة وسهر الليالي في تحريرها في تفقيها في الفنون المستعينة من الفقه
 والتفسير والاصول حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل والنج
 من العلماء العظام والوجلة الاعلام ولقد سرحت بصري في ما علمته على كتاب الحكا
 الشيخ مشايخنا العظام اساتذ الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمد داية الله العظمى
 مرتضى الانصاري قدس الله تعالى اسراره فاجتهدت في التحقيق والتدقيق في
 اطلعه على مصادر الروايات ومواردها وما كتبه دام فضله وبأيديه وراف
 وكاف بتوضيح ما حققناه فليهد الله وليشكره على ما انعم به عليه واسمى بحسن
 من نساء الله واسع عظيم والحمد لله أولاً وآخراً
 في شهر رجب المرجب سنة ١٣٤٠



كلمة:

الحمد لله رب العالمين، والرفع درجات العلماء الى ذروة العلم، مفضل مدادهم على دماء الشهداء الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والصلاة والسلام على اشرف سفرائه من الأولين والآخرين وخاتم انبيائه ورسله سيدنا ونبينا وشفيح ذنوبنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى عترته البررة الأوصياء المصطفين، حفظة الدين المبين وحماة الشريعة المحمدية واللمعة الدائمة الأبدية على أعدائهم من الأولين والآخرين.

أما بعد

فهذا مصباح الفقاهة لمؤلفه شيخنا الأكبر واستاذنا الأعظم المرحوم المغفور له الحاج الميرزا محمد علي التوحيدري رضوان الله تعالى عليه كتبه تقرأ لأبحاث سباحة آية الله العظمى الامام السيد الخوئي قسره الله عن فهم و تدقيق بأسلوب بليغ و صريح و بيان شامل و متين و لقد طبعت ثلاث مجلدات منه قبل هذا بالتجف الاشرف و لم يسع المجال لمؤلفه باعداد و اخراج بقية الأجزاء و لكني بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها و نظراً لاهميته من الناحية العلمية و مكانته السامية و ادلة بعض عظيم حق مؤلفه علي لاني قد تلمذت بحضوره إيماناً و هذا هو السبب الاساس للقيام بهذا الامر، عزمت بعد الاتكال عليه سبحانه أن اعدّه و أهيأه لان يرسل الى المطبعة و ما كان هذا العمل سهلاً يسيراً و انقام هذا المشروع استغرق اربع سنوات حتى صار مهياً و الحمد لله.

و أخيراً ننتهز الفرصة لتقديم اسمي آيات الشكر و التقدير لسباحة حجة الاسلام و المسلمين آية الله السيد سجاد الحسيني التبريزي لما اعانني عليه من الحصول على مسودات مؤلفه التقيد كما و تتقدم بالشكر مؤسسة انصاريان للطباعة و النشر و صاحبها جناب المستطاب خير الحاج محمد تقي انصاريان لما بذله من مساعٍ قيمة لإعادة نشر هذا السفر القيم، و في الختام نسأل الله العلي القدير ان ينفع به طلاب الحوزة العلمية و كل من رام الاستشارة بنور مصباح الفقاهة.

والحمد لله أولاً و آخراً

الاحقر مهدي حاجباني

كلمة المؤلف ! بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، و أنار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ، والصناعات الزاكيات على سيدنا و نبينا محمد الصادق بالدين الحنيف ، والشرع المنيف ، وعلى آله الأطهار الدعاء الى الله والناشرين لأحكام الله ، (وبعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشمينخ الاعظم الصناعات الفذ والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ ميثاقنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأننا وأكثرها مائة وأمتها استدلالاً وأجزؤها عبارة كان هو المفعول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات وقد جمع قدس الله روحه وأصكركم معواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف إليها من فكرته الواعدة وقريحته النقادة تحقيقات أنيقة وثأملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صهييفة ناصحة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في مرانیه الراقية وعلمائنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة

وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحا وتعليقا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغني عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام آية الله الملك العلامة فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجني واسطة قلادة الفضل والتحقيق محور دائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساتذة المعقول والمنقول المبين لاحكام الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين المولى الاعظم والخير المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي الذنجني أدام الله أيام اغاضاته ومتع الله المسلمين بطول بقاءه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهديدا وتنقيحا وكشف النقاب عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بتلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن يقال فصهرها في بونقة خياله الواسع وفكره الجامع وأفرغها في قوالب رصينة وشيدها على اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقهاء الجعفري وكنت ممن وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر ما استفدته من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله وها أنا ذا اقدم كتابي هذا مضباح التفاهة الى أرباب العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجه الكريم سائلا منه أن يجعل ذلك ذخرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيرأ يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وأن الناس قد رغبوا عنها الى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الخطائم العاجل والعرض الزائل وأنهم قد استأثروا الكسل على الجهد والنوم على السهر والراحة على العمل وإن الدنيا قد أدبرت عن ورثة الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات ضارت عناونا لفوائج الكتب ومستهللات الخطب والرسائل وأما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزامي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شموس المعارف وأصبحت الامم من كل حيحدب وصبوب يجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الإطلاق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وازدهجت المدارس بطلابها وضافت بهم أرجاؤها بحمده تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين لقرله عز من قائل : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم .

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله رة : وروى في ثل « ١ » أقول) المذكور في تحف العقول « ٢ » والبحار « ٣ » يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما نخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي « رة » من أنه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان هذه الرواية وأن كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة الى اعاشة عالم البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا أنه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للباحث الآتية ودليلا لأحكام التجارة جزئيا وكثيرا بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فإن كان فيها ما يدل على المنع أخذه وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجر التمسك بهذه الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجبية اخبار الاحاد فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر واليوافيت من مواعظ أهل البيت « ع » وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب « ٤ » إلا أنه لم يذكر هامسندة بل

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أجواب ما يكتسب به (٢) ص ٨٠ (٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ (٤) ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في القائمة الرابعة عدد كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتبرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي قال في روضات الجنات انه فاضل فقيه ومتبحر بنيه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني انه من قدماء الاصحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمح الدهر بمثله ، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال الميرد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرافعي الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجة خبر الواحد لا اختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايتها المحدثين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم لا يدل على الالتزام بالأخص وان كانت شيئاً آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعله يعتمد على غير خبر الثقة أيضاً .

وهم ودفع

وربما يعم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسداً كبرى وصغرى اما الوجه في منع الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة للحجية الخبر وجبرة لضعف سندده وإنما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الحجر في جنبه الانسان فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فان كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فان ضم غير حجة الى مثله لا ينجح الحجية .

(لا يقال) اذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق فقد اطلعوا عليها ولم تصل إلينا فيكون الخبر موثقاً به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الاسن ان الخبر كلما ازداد صفة ازداد باعراض المشهور عنه وهنا .

(فانه يقال) مضافاً الى كون ذلك دعوى بلا برهان وربما بالغيب وعملاً بالظن الذي لا يخفى من الحق شيئاً إن المناط في حجة خبر الواحد هي وثاقة الراوي ويدل على ذلك الموثقة (١) التي ارجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها - كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن العمري عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سألته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال العمري يفتي فما أدى إليك عني فغني يؤدي وما قال لك عني فغني يقول فأتبع له فإنه الثقة المأمون . وقال سألت أبا أحمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري وابنه يفتان المامونان - موثقان ، راجع ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى الروايات من كتاب القضاء :

بأنها تقتان وبدل عليه أيضا الروايات المتواترة (١) التي ارجع فيها الى أشعاجين موثقين فإن من المعلوم انه لا خصوصية لهؤلاء الروايات إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق روايات الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلا فلا يوجب انجبار ضعفه ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف روايته ، وبالمجمل ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة روايتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاقتهما ولا جلي ذلك نهى (٢) عن الرجوع الى من لا وثاقة له وتفضيل الكلام في الاصول ، واما الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها ولما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم اليها في فتياهم ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل للموثوق به هو اعتمادهم في الفتيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييداً للمرام لأناسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة . (فانه يقل) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فجرد موافقتها مسع الحجة في المضمون لا يجعلها حجة ، واما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تدري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي غموض الرواية واضطربها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضبائها وتعليقها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المعبرة إنما تمنع عن الضلالة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كوثقة سماعة (٣) وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الاسمية ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيتها . (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينجز (١) راجع الباب المذكور من ثل . (٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ ثل (٣) عن سماعة قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ ثل باب ٥ جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي وج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٩٧ والفقير ص ٥٣ وج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويبدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (فهو حرام بيعه وشرائه وامساكه وملكوته وهبته وعاريته والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجى منه ولا معنى لحرمة وضعه والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستغادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الغرري فان معناه الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي في محله ان شاء الله ، نعم لو توجه النهي بذات المعاملة مع ارادة ما يظهر منه من المولوية لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفية كالنهي عن بيع الخمر وسيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل وذلك يكشف عن اضطرابها فان تبيع أقسام المعاملة المعاشية يجعل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الاقسام في قبيل التجارات والاجارات لا يسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة ثبتت من الله كالنبوة والامامة أو خاصة ثبتت من قبل الولايات العامة اما الولاية العامة فهي خارجة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة المعاشية فالولاية العامة خارجة عنها تخصصا وإنما هي من المناصب الالهية التي جمعت للعصبة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية في مقابلة الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجملة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلالاً ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناء والخياطة والتجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشترعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصرف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يعمل ما يحصله منها ثمناً أو مئتماً في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة فلا تكون وجهاً آخر في قبالتها إلا أن يزداد منها نفس الحرفة والصناعة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش فينثذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصراً لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والتناجلات والاصطياد واحياء الموات واجزاء القنوات والضياقات وأخذ الخمس والزكاة والضدات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاغترار بما اشتهر في السنة الادباء من حساب الحصر الاضافي فبما آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافيا لاحقيقيا التزام بالتناقضين كما هو واضح للنقاد البصير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال: زيد أعلم من في النجف ، وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اضافيا والثاني حقيقيا وهذا غير ما توهم (وتوهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش اليه ولكن هذا التوهم مما لا يصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة الى الأقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت .

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم في الرواية بحسب المعاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تبعا لصاحب الوسائل وقد تمحيص من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا ينقضي تعجبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة نصب عينيه .

تذييل

لا يخفى عليك ان المناسب تقسيم معاش العباد الى قسمين التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلانية لا تخلو منها ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلانية للاعاشة (كشف حقيقة ولطف قريحة) لا يخفى عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالكه المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررهما اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذمهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا مالا يحتاج في تقرر وظهوره في صفحة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات المالكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفة الجهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الخير .

ايجاد معدوم ولا الى ضم ضميعة وإنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى علة في الوجود ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلا القدرة والسلطة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته ويأتي لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يندفع ما ربما يتوهم من ان عمل الانسان لا يعد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاضافة الاعتبارية لا بالاضافة التكوينية .

واما الاضافة العرضية فهي اما أن تكون اضافة أولية واما أن تكون اضافة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بها معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال والثاني كحيازة المباني والثالث كن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراه المالية المتقومة بالخشبة فتلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فاطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك انما الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ما تكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيوض التي تبيضها الطيور المملوكة والخمار التي تثمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الاصول اضافة اولية تبعية اما اطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق الأولية فلعدم سبق اضافة اليها .

واما الاضافة الثانوية فالمراد بها ما قابل الاضافة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي نظير المعقولات الثانوية في مقابلتها للمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون قهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكالاضافة التي تحصل بسبب الارث أو الوقف بناء على كونه من الايقاعات كما اختارناه في محله ووجه كونها قهرية هو حصول المالكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لا بالفعل الاختياري .

(واما الثانية) فكالاضافة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها وتأسيس اصولها ومبانيها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الاضافات على أقسامها من البديهيات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية (قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل البائع وليس باسم مفعول لا يكون المراك منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيجعل ذلك الشيء أقبل) يمكن أن يراد منه الجعل أي :

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الايجار وليس بمعناه المعروف ليكن
الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعظم .
(قوله «ع» : حللا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجرورا أكونه وصفا لقوله
(في عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبرية فإن أصل النسخة هكذا (فهذه وجوه من
وجوه الإجازات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في المجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه
الحديث : مامن ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمسقة .

(قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول) في تحف العقول (أو حمل التصاوير) وعلى هذا
فعطفت الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لاحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : اجارة نفسه أوله أقول) المراد من الأول هو الايجار لنفس الشيء بأن
يؤجر نفسه لصنيع الخمر كما يجار نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الايجار للمقدمات ، وليس
المراد من الأول ايجار نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني ايجار نفسه لصنعه ، ولا
ان المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسيبية ، ولا ان المراد من الأول الايجار للمقدمات
ومن الثاني الايجار لنفس المحرم ، فإن كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر
المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أوله) غاية الأمر ان المراد منها جزء العمل وجزء
المقدمات والضائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهي عنه .

(قوله «ع» : وينجها أقول) في المجمع نحى الشيء أزاله ونح هذا عني أي أزاله وأبعده
عني (قوله «ه» : وحكاه غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول
عن ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معاش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه النبوة

(١) في ج ٢ مل باب ٢ وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ، من أبواب ما يجب فيه
الخمس ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابهة نقلا عن تفسير النعماني عن
علي «ع» قال : واما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلننا سبحانه
ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العبادة ووجه الاجارة ووجه النبوة ووجه
الصدقات . وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فاما ما جاء في القرآن
من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلننا سبحانه ذلك من خمسة أوجه ووجه الإشارة ،
الى أن قال «ع» : واما وجه الإشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما غنمتم من شيء فأن لله
خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامي والمساكين . الى أن قال «ع» : واما وجه العبادة —

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات) إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سنخا وحكما ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في ثل فانه قال بعد نقل رواية تحف العقول (ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا يخفى ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف .

(قوله «ره» : وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صحة نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة — فقوله هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فأعلمنا سبحانه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب والتمزات وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاش للخلق ، واما وجه التجارة فقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش . واما وجه الاجارة فقوله عز وجل : نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأخبر سبحانه ان الاجارة أحد معاش الخلق وجعل ذلك قواما لمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صناعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأهلاكه ، الى أن قال : واما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العمارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الاجارة معرفة وقدرة ففرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخبر . والظاهر من قوله «ع» : (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع التقسيم غلط من النساخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في ثل

وفي سفينة البحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره جش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الطخ ، وهكذا في رجال المامقاني ، وفي ج ٤ الذريعة ص ٣١٨ تلميذ الكليني وشريك الصفواني ، وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحبه شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء .

الامير التي استند اليها السيد في اخباره قابلة للنقض فانه كيف يعلم احد ان المخطوط في النسخة للامام «ع» وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور المذكورة تنسب للاحسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فان قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للامام «ع» مع ان فيه عبارات تنطوق بكونه له «ع» مثلما قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وزير بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرک (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لادافع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجعل والقرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العترة الطاهرة .

أفتسيت الأخبار المجمعولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من مجموعلات الوضعين فهل يصح أن نتعسفك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وجدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الامكان (واما الطريق الثاني) أتعنى امتداد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم .

(ففيه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فانه مع نقله كلام الجبلي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد غفل عنه وسلك مسلكا آخر فقد قال الجبلي الاول كما في المستدرک (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالوا : ان هذه النسخة نقلت في قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم بخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بادنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهذا الكلام كما ترى يعلن مخالفتهم لما أئده النوري .

وثانيا في كلامه الى اخبار هذين العاملين فان غاية ما يحصل لنا من اخبارها كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المروية فيسوجه عليه ما قد حدث في رواية تعسف القول .

وثالثا من جهة خبر أمير المؤمنين بصدق الكتاب ثم كثرة نقله في الجبلي الاول بعد

(١) راجع ج ٢ ص ٣٥٣ - (٢) راجع ج ٢ ص ٣٥٤

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

ووجه الوجه انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجية في الخبر اثره فلا وجه لقول المجلسي الاول : ان العمدة في اثباته هي مطابقتها لتتوى الصدوقين ، وبالمجمل لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب .

(الامر الثاني) مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب موافقته لرسالة علي بن بابويه ابي ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء فقد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته لتتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتداً عليه عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يسند علي بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او ابنه الصدوق الذي كتب لاجله هذه الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى احد ان ينسب مثل نسخة السرقة الى الصدوقين فلا بد وان يكون الامر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١) ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذي كتبه الرضا لاجل بن السكين الذي كان مقرباً عنده وهو بخطه « ع » موجود في الطائفة بمكة المعظمة في نسخة كتبه السيد عليخان وعليه اجازات العلماء وخطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام دائمين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرضا قال ما نحصله : ومن هنا يتضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب إنما كان في زمن أمير المؤمنين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى يتقاض علينا بما كتبه لاجل بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له اليد السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ومن هنا يعلم ان نقد النوري للقول بظهوره في زمن أمير المؤمنين

(١) ما نقله النوري في ج ٣ الصدوق ص ٣٤٠ عن كتابه وبالله التوفيق

ناشئ من عدم التأمل .

ثم اذ مع الغرض عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه كيف واكثر رواياته اما بعنوان روي وراوي ونحوها ، واما نقل عن الرواة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابي عمير وزرارة والحلي وصفوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلني الله من السوء فذاك وقوله في باب القدر (١) صف لي منزلتين فان هذا القول ظاهر في جهل القائل وهو مستحيل في حق الامام «ع» الى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرک (٢) مع انه ذكر فيه (٣) من الاحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بديهي الفساد لما ورد في هذا الكتاب ايضا مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة (٤) والالتزام بالتفصيل (٥) بأن بعض الكتاب املاء منه «ع» وبعضه الآخر لاشمذ بن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ما افاده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو انيطت الاحكام الشرعية بمثل هذه المداير

(١) ص ٤٨ . (٢) ج ٣ ص ٣٥٠ . (٣) في باب اللباس وما لا يجوز فيه الصلاة ص ١٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٢٢ قال : جلد الميتة دباغته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبتة الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وان غسلت قدميك ونسيت المسيح عنك فان ذلك يجزئك لانك قد اتيت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن . (٤) وفي باب المتعة ص ٦٧ محمد بن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير الى ابي جعفر «ع» فقال : ما تقول في متعة النساء ؟ فقال : احلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فحبي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرما امير المؤمنين عمر فقال وان كان فعل فقال اني اعينك ان تحل شيئا قد حرمه عمر فقال فأتيت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فهل الاعنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نساؤك وبناتك واخوانك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقاتله حين ذكر نسائه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فبين ايدينا البخاري ومسند احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .
واما توهم انجبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تعف العقول (وربما يخيل) اعتبار الكتاب لاجل عمل جملة من الاكابر عليه كالمجسسين وغيرها والكنه فاسد لانهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها بما لا مزيد عليه .

(واما الجهة الثانية) فمع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن الاستناد بهذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري «ره» في شيء من المباحث وذلك لوجوه (الأول) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فان الرواية صريحة بحرمه استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يفت به أبجد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمه امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

(الثاني) ان مقتضى قوله (غرام ضار للجسم وفساد للنفس) ان الضابطة في تحريم هذه الامور المذكورة في الرواية هو أضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم أضرارها له مع ان جلها ليس بضار للجسم كاللباس والمباكح وأكثر المشارب والنساء كل ان لم يكن كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة ان كثيراً من هذه الاستعمالات للأشياء المحرمة لا تكون مضرّة قطعاً كوضع اليد عليها مثلاً أو الأكل منها قليلاً أو شد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإنما المضر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب الأشخاص والأزمان والأمكنة والكمية فلو كان ذلك موجباً لحرمه جميع الاستعمالات بجميع — انه لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة من فصول حجية اخبار الآحاد . ص ٣١٢

(١) اعلم يرحمك الله ان كل مأثور به مما هو من (وفي البحار مما هن «او» هون) على العباد وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشرائه وهبته وعاريته وكل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع القواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك فغرام ضار للجسم وفساد للنفس . ضعيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام باب التجارة ص ٣٤ وج ٢٣ البحار ص ١٦ وج ٢ المستدرک باب تحريم التكسب ، مما يكتسب به ص ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (لما أُسْكَر كثيره فقليله حرام) للزم من ذلك القول بحرمة جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فإن كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضراً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

على أن الأحكام الشرعية بناء على مسلك العدالة تدور مدار ملاكانها الواقعية من المصالح والمفاسد واما المنافع والمضار فهي خارجة عن حدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعاً للأحكام إلا أن ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام .

(الثالث) أن ظاهر الرواية هو حرمة بيع الأمور المذكورة تحريماً تكليفاً كما تقدم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب أن صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرياً جليلاً فاضلاً فقيهاً ومن جملة النوابغ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لدالة حجية خبر العدل الإمامي .

(والذي) ينبغي أن يقال أنه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغته في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نظقت به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة فإنه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتفتيح المقال للمامقاني (٣) وسفينة البحار (٤)

(١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ أن كل مسكر حرام ص ٨٢ .

(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٤٧٣ .

(٤) مادة حنف : أبو حنيفة الشيعي هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اعتدى وصار إمامياً وصنّف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبل على ما لا مزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل الى المذهب الامامية . —

والمستدرك (١) وتأسس الشيعة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرهما وقد نقولوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصفى الى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على ما في تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثني عشريا وإن كان المحدث النوري قد أتعب نفسه في اثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأتي بشيء تركن اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الإمامية الحققة وحيزه فكيف يمكن اثبات حجته رواياته بأدلة حجية خير العدل . وعلى تقدير تسليم وثاقبه وكونه إماميا اثني عشريا فلا يخرج بذلك ما اجتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسلة فتسقط حجته للارسال .

وأما توهم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية تحف العقول .

(فإن قلت) اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله : تقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقا إجماليا لأسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازاحة شبهة) وقد التجأ المحدث النوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه — وقال ابن زولاق : كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه عالما بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمناقب كتابا جسيما وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت (ع) وله القعيدة الفقهية لقبها بالمنخبية وكان ملازما صحبة المعز العلوي توفي سنة ٣٦٣ .

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن النعمان وأبو عبد الله محمد بن النعمان .

(١) ج ٣ . خاتمة الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥٠ . (٥) ج ٣ المستدرك ص ٢١٥

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يموت وبعث برسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة محمد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلوبهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بهداه من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وابنه في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتها مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل اليها بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت زعيما من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر والحجة المنتظر (ع) هل هو حي أو ميت فقال هو لاهي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ما يذهب اليه الباطنية في محمد بن اسماعيل . (كشف حقيقة) لا ينقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرک (١) ماملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا ومعه موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المتعة فليس له موافق عليه ، ثم حمل انكاره هذا على التقية وجعل القرينة على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة المطلقة ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يتحقق بالمتعة فان المتعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد اب الزنا لا يتحقق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انموذجا من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد (ع) انه رخص في الصلاة على ثياب الصوف وكلما يجوز لبائه والصلاة فيه يجوز السجود عليه فإذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فذلك —

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لا يدل على جوازها بالجواز ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتاً الى ما ذكره في المتن من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على التحليل والاحصان بالمتعة كنفيتها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بمقدور من لا يمكن في حقه مثل هذا الاجتهال .

(اما) ان المتعة بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .
(فيدفعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا خفاء فيه ولا معنى للتحويل به .

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي — مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالمياسر من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي ينقض الوضوء الى أن قال المذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجهة ثم يمار يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما .
ومنها ما قال في هذا الباب ومن غسل رجله تنظفاً ومبالغة في الوضوء ولا ابتغاء الفضل وخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لأشياء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يتوضأ الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس المقام مناسباً لذكره أجمع ومن أراء الأئمة عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستناد اليها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محوماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع أنه ليس بحرام قطعاً على أن الظاهر منه هي الجريمة التكليفية مع أنها منتفية جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشرائها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها .

(قوله وفي النبوي المشهور أقول) : توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلالة ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الأولى في حججه عند العامة والثانية في حججه عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فإن هذا النبوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين أحدهما عن جابر والثانية عن عمر وقد ذكر في ذيل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله « ص » : (أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بإسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (أن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) باسقاط لفظ (أكل) . إلا أن أصول حديثهم كلها مطابقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (١) عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» أنه قال : الحلال من البيوع كلها هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح لمباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه . راجع ج ٢ للمستدرک باب ٢ جواز التكسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله «ص» جالساً عند الزكن فرفع بصره إلى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود - ثلاثاً - إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص ١٣٣ وج ١ . مسند أحمد ص ٤٧٠ في ص ٢٩٣ وج ٢ للمستدرک باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، وج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس أن النبي «ص» قال : لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وإن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ١ ص ٣٢٢ .

ابن عباس كما أشرنا إلى مصدره في الحاشية ، نعم قد أورده الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه ، وفيما لا يشتمل عليه الى ابن عباس وهو ائمة أحد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها سواء صدق على اشتباه أحمد وابن النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجهة الثانية) فالنبوي وإن اشتهرت روايته في المنة أصعباً بنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة ، وبدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله مرسلًا والعذر فيه انهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في اصولهم .

وحيث أثبتنا في الجهة الأولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية فكيف بانخبار ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعد ما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان عمومهم متروكاً عند الفريقين فإن كثيراً من الأماهير يحرم أكله ولا يحرم بيعه . ومن هنا قال في جوهر الذي حاشيته للبيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها .

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : واما بيع ذرق الحمام وسرجين البهائم المأكولة وغيرها فباطل وثمذه حرام هذا مذهبنا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه وهو حديث صحيح رواه أبو داود باسناد صحيح وهو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، وج ٥ شرح فتح القسدير ص ١٨٧ استدلل به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البحار ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبلي ، وج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدلل به على حرمة بيع السرجين النجس ، وج ٢ الخلاف الأطعة ص ٢١٢ استدلل به على حرمة بيع الدهن المتنجس وج ٢ المستند ص ٣٣١ استدلل به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير اصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند اما ما في كتب العامة فواضح ، واما ما في كتب الخاصة فللإرسال .

(تبين) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يحز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشبهة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمه اما أن يزداد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء واما تحريم منافعه الظاهرة واما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فاللعن وإن كان وجبها وموافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منافعه أو منافعه الظاهرة يحرم يعمه إلا ان اثبات اعتقادهم في فتيانهم بذلك على النبوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم في تلك الفتيا ليس هو النبوي بل هو ماسياتي في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموجودة فيها الموجبة لرغبة العقلاء وتنافسهم فيها لما يكون عديدا لجميع المنافع أو للمنافع الظاهرة لاتكون له مالية وإذن فليست هنا شهرة فتوائية مستندة الى النبوي لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الاصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتيانهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم اليه .

(واما على الثالث) فالحرمة لاتوجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بفتيانهم « فتحصل » انه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلا في المسائل الآتية بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فان كان فيها ما يدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراص محكمة كما تقدمت الاشارة الى ذلك في اول الكتاب .

بطلان المعاملة على الاعمال المحرمة

« تمهيد » لا يخفى عليك ان محل كلامنا في المسائل الآتية انما هو في الاعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

واما الاعمال المحرمة كالزنا والنيمة والكذب والغيبة فيكفي في فساد المعاملة عليها الادلة الدالة على تحريمها لان مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الاعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها فاجتماعها في مرحلة الامتنال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فان أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما اذا كان العمل سائغا في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر ان الوجه في فساد المعاملة على الاعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الاعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بأزائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، وبملاحظة ما تقدم يظهر لك ما فيه فانك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب (قوله مما ندب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستجابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استجباب الرعي (٢) والزرع (٣) .

(قوله فتأمل أقول) اعلم اشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

(١) ج ١ منية الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون . محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحب لأنبيائه من الاعمال الحث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البضار ص ١٨ . ج ٢٣ باب ١٠ استجباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣ .

(٣) كا . محمد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل اختار لأنبيائه الحث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . مرسلة . كما ويب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضعيفة لسهل ومرفوعة .

كما . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه والله ليزرعن الزرع وليغرسن النخل بعد خروج الدجال . مجبولة لسيابة .

كما . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الزارعون كنوز .

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالحقق في الشرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهموا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودها في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وفيه) ان الأمثلة المذكورة لاتدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستحبها إنما هو من جهة ايكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعي فاستحبها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمارين الطبع على إدارة شؤون الرعية وإزالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلا لإدارة الانسان ومن هنا كانت الأنبياء قبل بعثهم رعاة للأنعام كما في رواية عقبة المتقدمة (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس) وفي النبوي المتقدم (ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انها فعلا صادران من — الانام يزرعون طيبا اخرجهم الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المباركين . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ١ : كآب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع . من المسائل . و ج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب : يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال : هم الزارعون كتوز الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبيا إلا زراعا إلا ادريس «ع» فانه كان خياطا . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الفرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فضل الزرع والفرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المزبورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبي عبد الله «ع» في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمل الحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا يعنون التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصلح أن مثلاً ما نحن فيه .
 (واما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلاً عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحاً ، نعم إنما يطرد عليها الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلالاً بالنظام وحينئذ يكون التصدي بها واجباً كفاًياً او عينياً وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

· (ازالة شبهة) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها أن اختلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانياً ولكن هذا يفضي الى الاخلال بالنظام أيضاً ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً ما نحن فيه .
 (ولكن يرد عليه) أولاً ان هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجباً .

(وثانياً) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما ينحل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجانياً لا ما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجانياً وبين وجوب الجامع غير المقيد بمصلحة خاصة من الطبيعة ومن هنا نقول يجب الاقدام عليها عينياً أو كفاًية من حيث هي صناعة يختل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

(والتحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثليث الأقسام كما تقدم وإن كان بلحاظ فعل المكلف والعناوين الثانوية الطارئة عليه فلا مانع من التخميس ولا يخفى عليك انه اذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد وبالكسب لقضاء الدين أو الانفاق على العيال ونحو ذلك .

(لا يقال) اذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون بيعه هذا من قبيل الاكتساب بالواجب .

(فانه يقال) الواجب هنا في الحقيقة هو ازالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالتق والهبه أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة اما أن تكون واضحة واما أن تكون تكليفية وبينها عموم من وجه ، فالبيع وقت الندى لصلاة الجمعة حرام تكليفاً والبيع الفردي حرام وضعا وبيع الخمر حرام وضعا وتكليفاً وكلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(اذا عرفت هذا) فاعلم ان حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه . الأول ما أفاده المحقق الأرواني في حاشيته ، وهو ان معنى حرمة الاكتساب هو انشاء النقل والانتقال به بعد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للمبيع والتمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه ، ان النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حرهم مع المسلمين فإن النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم اذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح اليهم بغير البيع ايضاً كاجارته عليهم وهبته لهم واعارته إياهم اذا لزم منه المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر واعانته بعموم ما من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كبيعهم منهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فإن هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها اعانة كفر على اسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الاسلام بغير البيع كاجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الاسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الذين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجاً لتوجه الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقاً ولكنك عرفت ان الأمر على خلافه .

(والثاني) أن يتوجه النهي الى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصليب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فإن النهي عن بيع تلك الامور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النداء

لصلالة الجمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه ، فإن النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه ولا بلحاظ مبغوضية متعلقة بل لأجل مبغوضية نفسه .

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك أن تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم المستلزم لتقييد أدلة تحريمه إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلا بد فيها من الأخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم مادل على حرمة الاعانة على الأثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم فإن الاعانة على الأثم والمقدمة إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسلم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجاده بقصد ترتب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يمكن مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد .

(وفيه) أنه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً لما مر من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه منها عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فإنه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه أن المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب وآلات القمار للعب والصليب والصنم للتعبد بها .

(وفيه) أن تقييد مادل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال إذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الأثم لثم ما ذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

(وأما) ما في المتن من دعوى انصراف الأدلة إلى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً إلى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصليب والصنم وجه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(فانه يقال) ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المنكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعا لحلية البيع بعينه يكون موضوعا لحرمة ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء عينا ، ابتداء المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى اظهار مافي النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلزام تحقق البيع بلفظ بيع خاليا عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفسي من دون أن يكون له مظهر وإلزام صدق البائع على من اعتبر ملكية ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكية ذلك المال للمشتري بذلك الاعتبار الساذج الحالي من المبرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفسي مع اظهاره بمبرز خارجي سواء يتعلق به الامضاء من الشرع والعرف أم لم يتعلق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعا لحرمة البيع وهو الذي يكون موضوعا لحليته وهكذا الكلام في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسيأتي التعرض له في أول البيع أن شاء الله .

(قوله : فهو متفرع على فساد البيع . أقول) بعد أن أثبتنا ان موضوع الحلية والجرمة في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من النقل والانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقةها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ماذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان منسب الى أبي جنيبة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وأنه لا بد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله : اما لو قصد الأثر المحلل . أقول) قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حليلة شرعاً مع كونه محرماً لتوجه عليه التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة اذا أتى بها بعنوان الاباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

لا يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها ينتج ، لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد ، وهو ما اختلف في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يلزم من انتفاءها انتفاء الشروط في نظر الشارع .

واما عند الحنفية (١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منها معنى يفسر معنى الآخر ، فالباطل هو ما اختلف ركنه أو محله وركن العقد هو الايجاب والقبول كما تقدم ، فاذا اختلف ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلاً غير منعقد ، وكذلك اذا اختلف المحل وهو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلاً .

واما الفاسد فهو ما اختلف فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان خمرأً ، فاذا اشترى سلعة يصح بيعها وجعل ثمنها خمرأً انعقد البيع فاسداً ينفذ بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر ، وكذلك اذا وقع الخلل فيه من جهة غيره مقدور التسليم كما اذا باع شيئاً مغصوباً منه لا يقدر على تسليمه ، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، ويعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروطاً بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله ركنه ومحله كما عرفت ، ويريدون بوصفه ما كان خارجاً عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً .

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (٢) : وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه الفاسد . أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فينبغي تباين بين المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأقاويل لا تبني على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفتاوى على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله : ويحرم المعاوضة على أبوال «١» مالا يؤكل لحمه . أقول) في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاماً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلاً عليها مع أن الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : فيما عدا بعض أفراده كبول الابل الجلالة . أقول) قال المحقق الإيرواني : لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير ما كول اللحم فهو شمول الاجماع المنقول على جواز بيع بول الابل له .

(وفيه) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الابل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الابل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون فارقاً بينها حتى يصبح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه تقع ظاهر إلا بول الابل الجلالة فإنه كبول الابل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تمقيح وتمذيب

قد انقذت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الاجماع بقسميه على ذلك ، وفي المرامم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الابل ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال (١) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٣٣٧ : البول معروف ج أبوال وقد بال ببول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن المجاز لوله ، قال المفضل : بال الرجل ببول بولاً شرفاً فخرأ اذا ولده ولد يشبهه في شكله وصورته وآسائه وأعسائه وأعسالة وبجاليده ، والبوله بهاء بنت الرجل والبول كغراب داه يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يعتريه كثيراً والبوله كهمة الكثيرة يقال رجل بولة .

(٢) أول المكاسب . (٣) أوائل البيع : (٤) باب المكاسب المحظورة .

وغيرها ، وفي المبسوط (١) : فأما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول ، وفي التذكرة (٢) :
الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع الأبوال ممسا
لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة
وان نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذاهب الأربعة ، وفي
الفقه على المذاهب الأربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦)
إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

ثم انه قد استدلل المصنف على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكليفا بالاجماع
والحرمة والنجاسة وعدم جواز الانتفاع بها ، وجميعها لا يصلح لاثبات الحرمة التكليفية
ولا الوضعية .

أما الاجماع وان نفيه غير واحد من أعظم الأصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدى هنا
مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ،
والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضافا إلى
ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

أما الحرمة فإن أراد منها حرمة الأكل والشرب فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان
كلما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه ، ولو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص
أكثر أفرادها فان كثيراً من الأشياء يحرم أكلها ويجوز بيعها وذلك مستهجن يوجب سقوط
الدليل عن الحجية ، وان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها أو بالمنافع الظاهرة فهو
وان استلزم حرمة البيع كما تقدم في النبوي المشهور ولكن الصغرى ممنوعة لعدم الدليل على
تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهرة لتلك الأبوال وسيأتي تفصيلها .

وأما النجاسة فإن رواية تحف العقول وان دلت على حرمة بيع النجس لقوله «ع» فيها
(أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه
ولبسه وملكوته وامساكه والتقلب فيه فجميع ثقله في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه
كلها محرمة كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها ، وأما اذا كان للنجس منفعة محالة فلا دليل
على حرمة بيعه وأبوال مالا يؤكل لحمه مما له منفعة محالة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم
إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فإذا كان كذلك جرم بيعه .

(١) فصل في حكم ما يبيع بيعه وما لا يبيع . (٢) ج ١ شرائط العوضين .

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ج متاجر أوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١

(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وشرائه ، وكذلك دعوى بلا دليل ، هذا مضافا إلى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على أنه لو سلمنا دلالة الحرمة والتجاسة على حرمة البيع لدلنا على الجريمة التكليفية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في قتيام بحرمة بيع النجس إلى رواية تخفف العقول ، ولا إلى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقهاء الرضا «ع» الدالة على أن كل ما يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يتمكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الظاهرة كأحوال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم بجواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقدّم دليل على حرمة ذلك البيع تخطيطا لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم في ماله التي لا بد منها في تحقق البيع وفيه أولا أنه لا دليل على اعتبار المال في البيع وإنما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه وأما ما عمن المصباح من أنه مبادلة مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا إذا سلمنا اعتبار المال في البيع فلا نسلم أن أحوال مالا يؤكل لحمه ليست بماله في جميع الأزمنة والمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في الصبغة عند قلة الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر المتبيلات التي تختلف مآليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخطيب ونحوها ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط مآليتها ، اللهم إلا أن يقال أن المشايع قد ألغى مآليتها بحريم بيع منافعها ، وكذلك أول الكلام .

وثالثا إذا سلمنا اعتبار المال في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا ينظر المتبايعين إذا كان عقلايا ولا يجب كونه مالا في نظر القلاء أجمع .

ورابعا لو سلمنا عدم كون الأحوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاوضة عليها مفضية ولا دليل على بطلانها بعد تحول أدلة صحة البيع لها ، والفساد شرطا إنما هو معاملة السفيه لا المعاملة النهائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفيه محجور شرعا عن المعاملات ، وهذا كله مختصا إلى صحة المعاملة عليها بمقتضى آية المجترة وإن لم يصدق عليها البيع ، وقد اتضح مما قدمناه بجواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه ونحوها وتخطيطا كما اتضح بجواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه مطلقا بل يجوز أيضا بالأولوية ، بلا كان أو غيرها جلالة كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختياراً أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يبعد من منافع

البوك ليكون مالا باعتباره ويدور الحكم بجواز البيع مدارة .

وهم ونفع

قال استدلال المحقق الإيرواني « رد » على فساد المعاوضة عليها بقوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم » على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أموال مالا يؤكل كل لحوه أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول باء السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراضٍ - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - قرينتان على كون الآية نازلة في فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة . عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لإماليته له من العوضين كما يرويه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات المفصل بل وفي غير العربية أيضا .

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفي تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغمير والغزو وبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة عن تراضٍ فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراضٍ ، وإن كلف الاستثناء ميقنا فظهر الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراضٍ ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يهيد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراضٍ فيكون مبهلا ، إلا أنه تعالى حيث كان يصدد نيران الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان لا محال مما يخل بالمقصد فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراضٍ سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعاً ، وما يدل على كون الآية راجعة إلى أسباب المعاملات تطبقها في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله « ع » في قول —

(قوله : كقول الأبل الجلالة . أقول) بعد ما عرفت جواز الانتفاع بالأموال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء .

(قوله : إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة . أقول) قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع — الله عز وجل : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال ذلك القهار . موثقة .

العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : يعني بذلك القهار ، الحديث .

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال : نهي عن القمار وكانت قریش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

« فائدة »

اعلم ان صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي المعروف بالعياشي ، وإن كان ثقة صدوقاً عيناً من عيون هذه الطائفة وكبيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار التفسير للإرسال ، وفي ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة ، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشي وقد وصل إلينا النصف الأول منه ، غير ان بعض النساخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد .

وفي ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبرسي وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار وذكر في أوله عنراً هو أشنع من جرده .

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله : محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر اهل المشرق علماً وأدباً وفضلاً وفها ونبلاً في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في فهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامى .

وقال النجاشي : أبو النضر المعروف بالعياشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة ، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً ، وكان في أول أمره عايم المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد إلينا ، وأنفق على العلم والحديث تركه أيه سائرهما وكانت ثلثمائة ألف دينار وكانت داره كما مسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوءة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدماً ، إذن فلا فرق بين أبوال ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه .

استطراد

قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب في جواز شرب أبوال ما يؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير إلى الجواز ، وجماعة أخرى إلى الحرمة وهو الحق ، لفهم موثقة عمار (١) فانه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضاً عدة روايات أخرى من الخاصة (٢) والعامة (٣) .

(١) يب . عمار بن موسى عن أبي عبد الله «ع» قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم ، موثقة .

(٢) كما . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أشياخنا يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعاهة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسلة . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقح كصبور واحدته .

ثل . المفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» انه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك ففسح الله دائي ، موثقة . الربو التهيج وتوارد النفس الذي يعرض للسرع في مشيه .

ثل . سماعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به ، ضعيفة لأحمد بن فضل .

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ وباب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . رويانا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم إلى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداون بذلك ، الخبر . ضعيفة للارسال . راجع ج ٣ المستدرک اب ٢٣ من الاشارة المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ص) أمر العرينين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس ان رهطاً من عرينة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست اعضاءنا فأمرهم النبي (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) احدهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب ابوال مال كوله اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الابل مطلقا، وانه خير من لبنه .

(وفيه) مضافا الى ضعف سندها ، انه لا بد من تقييدها بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيختص بجواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصيد بيان الجواز التبكلي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة الطيبة وان ابوال الابل مما يتداوى به الناس . وبذل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

رفع نهيهم

قد استبدل بعض الإناظم (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » ، حيث قال : وعذوي ان هذا القول هو الاقوى وفي آية تحريم الخبائث غني وكفاية بمسند القطع بكون البول مطلقا من الخبائث .

(وفيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه منسدة وردانة ولو كان من الإفعال المذمومة — الابل فشربوها من ألبانها وأبولها فلحقوا براعي الابل فشربوها من أبوالها وألبانها حتى صليت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الزاعي وساقوا الابل ، الحديث ، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب الابل ص ٦٧ بأدنى تفاوت .

وفي القاموس مادة جوى اجتواه كرهه وأرض جوية غير موافقة ، وفيه ارتيس انراي امتلا .

وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) : ان في أبوال الابل وألبانها شفاء للذرية بطونهم ، وفي القاموس الذرية محركة فيساد المعدة .

(١) قرب الاسناد . ان النبي (ص) قال : لا بأس ببول ما أكل لحمه . ضعيفة لابي البخاري وحب بن وهب .

كما ويب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول : أبوال الابل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ ، ثل باب ٩٩ جواز شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٢٥ ، وج ١ : الوافي باب ٨٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) الياقوتي في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

المعبر عنه في الفارسيه بلفظ « ولبد » وبذل على ذلك اطلاق الحديث على العمل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف واللغة (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهرة ونحوها مما تنتهر عنها الطبائع .

(قوله : لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاھرہ مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التدایي بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما (١) سورة الانبياء آية ٧٢ .

(٢) في المجمع الحديث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الرديّة ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يعضنا إلا من خبث ولادته أي لم تطب ، وخبث الرجل بالمرأة من باب قتل زنى بها ، وفي ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني القبايح ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني أنهم كانوا يأتون الذكران في أدبارهم ، ويضارطون في أنديتهم « بحالهم » وهي قرية سدوم على ماروي .

وفي مفردات الرانغب مادة خبث : الخبث والخبيث ما يكره رداة وخماسة محسوسا كأن أو معقولا وأصله الزدى وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في التعالي « ويطلق على » ما لا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الرديّة ، والكفر والكذب والخبيثة .

وفي ج ٢ تاج العروس مادة خبث ص ٦١٢ الخبيث ضد الطيب ، الخبائث وهو الردي من كل شيء ، ومن المجاز الخبث بالضم الزنا وقد خبث بها ككفر أي فجر ، وفي الحديث اذا كثرت الخبث كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، ومنه حديث سعد بن عبادة انه أتى النبي (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأة يخبث بها أي يزني ، وفي حديث أنس ابن النبي (ص) كان اذا أراد الغلاء قال أعوذ بالله من الخبث والخبائث أراد بالخبث الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الاثير في تفسير الحديث : الخبث بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين واناثها ، وقيل هو الخبث بسكون الباء وهو خلاف طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الرديّة ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون مخبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى اذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الابوال مطلقاً لكونها مصداقاً للادوية وانطباق الكلبي على أفرادها غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك ان مالية الاشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم اليها على حسب الحالات والازمنة والامكنة ، ولا شبهة ان المرض من الحالات التي لاجلها يحتاج الانسان الى الادوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولاجل ذلك يجلبها الناس من أقاصي البلاد ، فاذا كانت الابوال عند العرف من الادوية ويعد من الاموال في غير حال المرض كانت كسائر الادوية التي يحتاج اليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الابوال لكثرتها .

(وفيه) مضافاً الى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، والى منع كثرتها في جميع البلاد ان الكثرة لا تجب سقوط ماليتها بعيد امكان الانتفاع بها في بعض الامكنة وإلا لزم سلب المالية عن أكثر المباحات ، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها اذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه .

ومما ذكرنا علم ان التداوي بالابوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعددها فيما لا نفع فيه كما لا وجه للتقضى على ذلك بأنه لو كان التداوي بها موجبا لصحة بيعها لجاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله «ع» (١) : « ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه » وذلك لما بينا من ان المرض من الاحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يشق في العمر إلا نادراً .

ومن هنا يتضح الفرق بين الابوال وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج اليها الانسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يجر أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتمال النجاسة اليها وهذا بخلاف الادوية فان بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة غيرها لتعليق جواز بيع الابوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها .

(قوله : ولا ينتقص ايضاً بالادوية المحرمة . أقول) قوله : لاجل الاضرار تعليل المحرمات ، وحاصل التقضى ان الابوال الطاهرة تكون بحكم الادوية ، فكما ان الادوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لاضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض (١) عن سماعة عن ابي عبد الله «ع» قال . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الخلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الامر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فإن حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالتقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ما أفاده المصنف تقضاً وجوباً غير تام ، أما الجواب فلا نأبى أن نجد فرقا بين الأبوال وسائر الأدوية ، وإذا كان الاحتياج الى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج الى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فإن من الواضح جداً أن الاحتياج الى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر ، وإنما هو كالاحتياج الى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما التقض ففيه (أولا) انه لا يجوز أن تعلل حرمة الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من العناوين الثانوية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأولي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالا بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لانه لابد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراما .

و (ثانيا) ان عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمراً مضبوطا بل يختلف بالإضافة الى الاشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضرأ بالإضافة الى شخص جار المزاج دون غيره ، وبالنسبة الى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الاقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ ما من شيء إلا وهو مضر للمزاج أزيد من حده ، نعم لودل دليل على أن ما أضر كثيره فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر (فما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من التقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التتن ، وأجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فإن من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضرّة للمزاج .

(حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه النبوي (٢) لعن الله اليهود . أقول) وجه التنافي هو توهم الإلزام

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة : ...

ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقليل يارسول الله أرايت شحوم الخنزير ...

بين حرمة الأكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لاكتحريم شحوم غير ما كول اللحم علينا .
(وفيه) أنه لامناً لهذا الظهور لامن الرواية ولا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضاً فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها ، إلا أنك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الأكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفاً بانفاق من الشيعة ومن العامة .
(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الأرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقاً ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر إلى تضعيفه سنداً ودلالة .

(وفيه) مضافاً إلى كونه محلاً تبرعياً أنه يلزم تخصيص الأكثر أيضاً لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة إذا كانت لها منافع محالة ، ثم إن الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الأكثر ، إلا أنه ناشيء من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) إن الملاك في حرمة بيع الشحوم هو حرمة أكلها فيجزم بيعها لكونه إعانة على الإثم .

(فانه يقال) لو سلمنا حرمة الإعانة على الإثم لكان الظاهر من الرواية هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمة على غير اليهود ، بل الظاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع أنه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الرواية بما إذا كان البيع للأكل بلا موجب .

— فأنها تطلق بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) فأن الله اليهود أن الله لما حرم عليهم شحومها جملوه - أي أذابوه - ثم باعوه وأكلوا منه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٢ سنن السلام ص ٣١٦ ، وج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم أيضاً بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها . (٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم جرمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لا يجوز بيع سرجين النجس اجماعاً منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي النهاية (٢) جعل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع سرقين مالا يؤكل لحمه ، وفي المراسم (٤) حكم بجرمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة .

أما المقام الاول فقد ظهر من المسألة السابقة وما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتاً ، الثانية (٨) ما يدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقه المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرماً كالخيل والبغال والحمير أو مكروها كالسبع والضبع والغلب والذئب والأهرقان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالزبل النجس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا ينعقد بيع العذرة فإذا باعها كان البيع باطلاً إلا اذا خلطها بالتراب فإنه يجوز بيعها اذا كانت لها مالية ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن العذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة وقال هي ميتة ، مرسله ، راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله «ع» قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

الثالثة (١) ما يدل على جوار بيعها وحرمة معاً وهي رواية سماعة .
وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل رواية
المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك
برواية سماعة ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا يتنافى ذلك ما رواه يعقوب
ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة البهائم من
الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ،
وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرجين
التجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرماً .

اذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه في الاستبصار ، حيث حمل
رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه
برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول .
(وفيه) أولاً انه ثبت في محله أن كون الدليل نصاً في مدلوله غير كون بعض أفراد
متيقناً في الارادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم
هو الاول دون الثاني ، ففي مثل الامر (٤) بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة
والظاهر في الوجوب ، وما ورد (٥) من ان بول الخفاش لا بأس به ، الصريح في جواز
— مضارب . راجع ج ١ كما باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، والابواب المذكورة من
التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(١) سماعة قال سألت رجلاً أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر قال اني رجل أبيع العذرة فما
تقول قال حرام يبيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة
من التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(٢) فصل في حكم ما يبيع يبعه وما لا يبيع . (٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه
فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيى بن عمر . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم بول
الخفاش من أبواب النجاسات ، وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ، موثقة
راجع البابين المذكورين من يب وثل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كبرمان الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به
لصغر عينيه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالاصمخين —

الترك ، والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصرح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لأصراحة الدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعي محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع إلى المرجحات السندية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبعبارة أخرى أن الجمع العرفي بين الدليلين يطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منهما قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على الكراهة ، وهذا بخلاف ما إذا ورد النفي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فإنه من أوضح موارد المتعارضين .

(وثانياً) سلمنا ذلك إلا أن إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤثر كل لجم ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١) (وثالثاً) سلمنا جواز الإطلاق وصحته إلا أن أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

— هييج الباء أي شبق النكاح ، وإن أحرق واكتحل به قلع الياض من العين وأحسد البصر ، ودمه إن طلى به على عانات المراهقين منع ثبات الشعر ، ومرارته إن مسح بها فرج المنهكة وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاختفش الذي يغمض إذا نظر وفي حياة الحيوان للمدبري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء ، فإنه ذو اذنين وأسنان وخصبتين ومنقار ، ويحيض ويظهر ، ويضحك كما يضحك الإنسان ، ويبول كما تبول ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه مراراً حتى يتهرى ويصق ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك ويرمه وهو عجيب مجرب ، وإن ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا عقارب ، ومن نتف إبطه وطلاه بدمه مع لبن أجزاء متساوية لم ينبت فيه شعر ، وإن صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل ما به . (١) في المنجد العذرة الفاظ ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الحرؤ ولم يسمع التخفيف وقد تكرر ذكرها في الحديث ، وسمى فناء الدار عذرة لمكان لقاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ والعاذر هو الفاظ الذي هو السليح والرجيع ، والعذرة بكسر الذال المعجمة ومنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد الفاظ الإنسان الذي يلقيه ، وفناء الدار .

من المجموع العرفية ، لعدم إبتناؤه على أساس صحيح ، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل
لأنسد باب حجية الظواهر ولم يجوز التمسك بها ، إذ ما من دليل إلا وله متيقن في إرادة التمسك
إلا أن يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

(ورابعا) سلمنا ذلك أيضا إلا أن أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما
ذكر ، بل يجوز أخذه منها بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض
كون العذرة المبيعة يسيرة ، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة ، أو تحمل رواية الجواز
على بلاد تعارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها
بيها أو غير ذلك .

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها ، ورواية المنع على بلاد لا ينتفع بها ،
وقد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده . (وفيه) مضاف الى كونه جمعا تبرعيا
ان امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الإطلاق ، على أنك عرفت في
بيع الأيوال ان غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفينة ، ولم يقد دليل
على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة (اني
رجل أبيع العذرة) هو كونه يباع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه
الشرعي ، وهذا كالصرح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ، ثم ان هذا الوجه
وان نسبته المصنف الى المجلسي ولكن لم نجده في كتبه ، بل الموجود في مرآة العقول (١)
نق البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

(الثالث) : ما احتمله السبزواري (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية الجواز
على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضا ، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ
السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فإن السحت في اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١١ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

(٣) في المجمع السحت كل مال لا يحل كسبه ، وفي القاموس السحت الحرام وما خبث
من المكاسب ، وفي المصباح السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه ، وفي ج ١ لسان
العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر ، وقيل هو ما خبث من المكاسب وحرم
فلزم عنه العار ، وقبيح الذكر كشم الكلب والخرا والخنزير ، والجمع أسحات ، والسحت
الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارتها خبثت وحرمت
وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية المنع آية نهن الحمل عليها .

(وفيه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فإنه اطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحمام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضاء الحاجة ، ومن الواضح جداً أنه ليس شيء منها بحرام قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الاجرة للحمام

(١) الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٨ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسله . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

كما . سماعة قال قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحمام إذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية أخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ كما ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفریات . عن علي «ع» من السحت كسب الحمام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک

ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكلوا مما كسبوا قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ثل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٤٤ أسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من المجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكلوا مما كسبوا قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام أخرى ، ويستدل عليه بالقرائن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي تعرض لها في بيع المسوخ ومنها موثقة زارية قال سألت أبا جعفر عن كسب الحمام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ كما ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعليه فتاوى الأصحاب وائجامهم ، بل فتاوى أكثر العامة (١) إذن فلا وجه للتحويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على كسب الحجام مما يكتسب به ، لا يخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية مما لا ينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ما أعطاه . ضعيفة لسهل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر «ع» . وهي ايضا ضعيفة لعمر بن شمر . راجع الابواب المذكورة من الكتب المزبورة .

وفي ج ٣ البخاري باب خراج الحجام من الاجارات ص ١٢٢ ، وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبي (ص) وأعطى الحجام أجره ولو علم كراهية لم يعطه . ومنها رواية قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حججه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ وج ٢ ثل الباب ٣٦ المتقدم وج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، ونج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قرة قال قلت لأبي عبد الله «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للسلم مباحا . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، وج ١ كا ص ٣٦٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٧ ، وج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة أخذ الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ، ثم انه أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والثيل وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام اذا اشترط ، وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة كراهة اجرة الحجام ، وفي ص ١٧١ المتأخرين من الحنفية أجازوا اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، وفي ص ١٨٢ عن المالكية يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم المتعلم ، وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكروه خلاف الظاهر ، ولا بأس به اذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .
 (لا يقال) وان صح اطلاق كلمة السحت على الكراهة كصحة اطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبته الى الثمن صريحة في الحرمة ، فإنه لا معنى لكراهة الثمن .
 (فإنه يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيها تحتاج الى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر انه اذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فإنه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمة لا بأس في ذلك ، ورواية المنع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العذرة فاسد وغير حرام .
 (وفيه) مضافاً الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابلته في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متممجان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منها الحكم التكليفي أحيانا بالالتزام ، ومن هنا ترون أن التقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر شيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والممانعة فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها وثمنها) ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقاني « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين في هيئة التلغظ والمعنى وان كانتا واحدة في الصورة .
 (وفيه) مضافاً الى كونه محتاجاً الى علم الغيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجوب ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شعيب فلضعف سندها ، لا للارسال كما زعم صاحب الجواهر ، اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور توهم فاسد ، فإنه مضافاً الى فساد الكبري ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من التجاسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موثقة ، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها ، إما لاجتماعها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للتعارض والتساقط لو كانت روایتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور : الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمهر ، فأنها لو كانت رواية واحدة لكان للإمام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذرة) الثالث أنها لو كانت رواية واحدة لكانت مجملة كما عرفت ، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن سماعاً لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز تفهيماً للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط .

(إن قلت) أن السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحالية أو المقالية وإن لم تصل إلينا تركه التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

(قلت) احتمال أنه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن أصالة عدم القرينة التي من الأصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن مضارب كما هي كذلك وإن رماها المجلسي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فالرجع في الجواز التكليفي هي أصالة الإباحة ، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراص .

(الوجه الثاني) أنك بعدما عرفت تعدد رواية سماعاً وكونها روایتين تختصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فإن أمكن الجمع بينهما بأحدى الوجوه المتقدمة فنأخذ بها ، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية لتساوي روایتي سماعاً من حيث المرجحات السندية ، ولما كان القول بحرمه يبيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فنأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فأنه وجه كلام المصنف وقال إن مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث إن الجواز فتوى أبي حنيفة المفاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه العجب أن أبا حنيفة قد أفتى بحرمه يبيع العذرة كما عرفت .

وأعجب من ذلك ما نسب إليه العلامة في التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير تكبير ، فأنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامة

(١) ج ٣ من آة العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكسب ص ٤١١ .

(٢) ص ٣ من البيع .

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لا ينكر يجوز أبي حنيفة (١) بيع العذرة اذا اختلطت بالتراب ، وبيع الزيل الذي يسمى بالسرجين ، وبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى . أقول) الوجوه المشار إليها في كلامه هي الاجماع المنقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند ما يدل على الجواز ، إلا أنها مخدوشة بأجمعها ، ولا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الاجماع المنقولة فليست بتعبدية ، بل مذكر كما هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضمها الى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضعف الاجماع التي لا يوجب خجيتها .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن ابتنائها على رواية المنع ممنوع جداً ، فإن تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة ، بل هي جارية في مطلق النجاسات ، ولو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن ما يوجب ترجيح احدي الروايتين على الاخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعة النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاع بالمتوقفة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجع من وجوه الفساد) بدعوى أن التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) جواز طرح العذرة في المزارع .

وأما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بين مضاف وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال فاسد فإنه مضافاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، أنه قد اتفقت اصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣٢ .

(٢) قرب الأسناد . عن علي «ع» أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لا يبي البخاري وهب بن وهب . راجع ج ٣ كل باب ٨٨ أنه لا بأس بطرح العذرة في المزارع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف .
وثانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي
كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

جواز بيع الأرواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع
الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يجوز الاكتساب بها مطلقا ، وقا للأكثر بل عن السيد
الاجماع عليه لظاهرهما وعظم الانتفاع بها فيشملها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢)
صريحين مأي كل لمح يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع
لنجاسته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم ونمازمهم ولم نجد أحدا
أكره ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمه بيع
العذرة والأبوال إلا بول الأبل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي
المرامم (٤) حكم بحرمه التكسب بالعذرة والبول إلا بول الأبل خاصة ، وكذلك ذهبت
الشافعية (٥) الى نجاسة فضلة ما كول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦)
الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم
إلا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما
عرفت ، والاخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة بيع ما يكون منها عن أكله فتكون
شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة
بيع العذرة فتعرف عدم جريانها في الأرواث أيضا ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله
«ع» : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في
بيع الأبوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة ، وأما
إذا كانت له منفعة محالة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا
الانصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينهما فهي دعوى جزافية للاطمينان بأن مدرك الجمع بين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٢) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) باب المكاسب المحظورة . (٤) باب المكاسب .

(٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ . (٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ .

تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وبما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بخبر ابن مضارب ، وبذيل رواية سماعة ، بعدما حملها عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رجميع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم الاستفادة من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .
(وفيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاعات بها .

وثانيا انه قد تقدم في بيع الابوال ان الخبيث عبارة عن مطلق ما فيه نقص ودائمه ولو كان من قبيل الافعال ويرادف في الفارسية بلفظ (يلبد) فمثل الزنا والافتراء والغبية والنميمة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالفواحش ، من الخبائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم ما فيه مفسدة ، وأما تشخيص الصغرى وبيان ان في هذا مفسدة أو في ذاك فخارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم انتمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما نقح في الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمة البيع ، كما سبق في بيع الابوال وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المنافع الظاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية (٣) والمرامم (٤) والمبسوط (٥) وفي التذكرة (٦)

(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثني ، قال ابن سيده الروث رجميع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذئ حافر قد رأث يروث روثا . وفي الجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجميع ذات الحافر .

(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي الفواحش . (٣) المكاسب المحظورة .

(٤) أول المكاسب . (٥) في فصل ما يصح يده وما لا يصح (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية ولو باع نجس العين لم يصح اجماعاً .
وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (١) وعن المالكية (٢) لا يصح بيع النجس ، وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل نجس ، وعن الحنفية لا يصح بيع الدم ، وفي أخبارهم (٣) أيضاً شهادة على ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للاجماع والاخبار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه اذا فرضت له منفعة محالة كالصبيغ ونحوه ، لكونه من الاعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محالة .
(وفيه) انه بعد اشتراكها في حرمة الاكل ، وجواز الانتفاع بها منفعة محالة كالصبيغ والتسميد ونحوها ، فلا وجه للتفكيك بينها ، وأما التجلسة فقد عرفت مراراً انه لا موضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الاخبار السابقة فمضافاً الى ضعف سندها انها شاملة لها ، فلو تمت لدلت على حرمة بيعها مع الإفلا ، على ان المستفاد من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الافتاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .
وأما الاجماع فهو لا يختص بالمقام ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا فليس هنا إجماع تعبدى ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم سواء كان نجساً أم طاهراً لا وضعا ولا تكليفاً .

وهم وإزالة

وقد استدل على حرمة بيع الدم مطلقاً بمرفوعة أبي يحيى الواسطي (٤) فان فيها نهى

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عون بن أبي جحيفة قال ان رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدم . راجع ج ٦

سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رفعه ، قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان القواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب والقولنج . قال بعض القصاصين يا أمير المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكع بورين من ماء أنيثك بخلاف ما بينها فأثى بكبد وطحال وتورين من ماء —

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظة انتجارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضعيفة السند ، وغير منجزة بعمل المشهور صغيرى وكبرى ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها منجزة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فانه على تقدير عدم كونه حجة فضعفها لغير الحجة لا يفيد اعتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها : نعم اذا قلنا بشمول أدلة التسامح في السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بكراهة بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرة ومرضومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيرا ، فانه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصابين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذن فالرواية لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وغليته في الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور في الرواية ، بل يعم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فان الامام عليه السلام بين كونه من الدم ، وفي رواية (٣) — فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فرساقى الماء جميعا فأبيضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بيننا هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كا باب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥ من الاطعام ص ٢٠ ، وج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثلثة الخيط الأبيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع خصية كدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللكع بضم اللام وفتح الكاف اللثيم واللاحق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقائه فيه وتليينه باليد .

(١) ص ٦ .

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دما مسفوحا .

(٣) ابن مرار عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفاً ، أو وضعاً أيضاً ، كما نبه على ذلك العلامة الانصاري « ره » وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل ولا شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وأما حرمة بيعه لغير الأكل فلا دلالة عليه من الرواية لأوضحها ولا تكليفاً ، والشاهد لذلك أنه لا ريب في جواز بيع الأمور المذكورة فيها لغير الأكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم أن بيع الدم لما كان إعانة على الأثم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضافاً إلى ما سيأتي من عدم الدليل على حرمتها ، أن النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فإنه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبيغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الأثم بوجه ، وعلى تقدير كونه إعانة على الأثم فالنهي إنما يتعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة أخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تجريم الدم بضميمة قوله «ع» أن الله إذا حرم شيئاً حرم ثممه .
(وفيه) مضافاً إلى ما تقدم في النبوي ، أن المراد من تجريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً أنه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن .
(قوله : الرابعة لا إشكال في حرمة بيع المني . أقول) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم أن المني إنما يطلق على ما خرج من المخرج وأريق كما ذكره بعض

— لأنه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي (١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسب الفحل فإن له معارف عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، وإعطاء الكراء على الضراب ، فإن أريد منه المعنيين الآخرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وإن أريد المعنيين الأولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله ﷺ ، عن عسب الفحل أنه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في مانحن فيه هو الكسب كما أشير إليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في أفراد المصنف وبعض آخر عسب الفحل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وأمنى الرجل إمناء أراق منيه . وفي المجمع قوله تعالى من نطفة إذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يمني إذا أنزل المني ، ومنى كالموضع بمكة فقيل سمي به لما يمني من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجيه واستدعاه .

(٢) في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل وطرقه ، أو العسب مأوّه أي الفحل فرسا كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي مأوّه ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضاً اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل ، والفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسباً إذا طرقها ، وعسب الفحل يعسبه إذا أكراه ، وهو منهي عنه في الحديث ، أو أن الذي في الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل ، وإنما نهى عنه للجهالة .

وفي المجمع عسب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسب الفحل ، وعسب الفحل مأوّه فرسا كان أو بعيراً أو غيرها ، ولم يذ عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن الجمهرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل مأوّه ، وعسبه أيضاً ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزمخشري النبي ص نهى عن عسب الفحل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح أن المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفحل الناقة عسباً من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسباً أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات : الاولى في بيع المني اذا وقع في خارج الرحم ، والثانية في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقح ، والثالثة في بيع ماء الفحول في أصلابها ويسمى بعسب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة (١) غير الشافعية فأنهم وإن ذهبوا الى مانعية النجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المني في بعض الصور (٢) أما النجاسة فظهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به فمانعته عنه تتوقف على أمرين : الاول إثبات حرمة الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية في البيع ، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيه فيحكم بجواز بيعه في هذه الصورة ، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح .

وأما الجهة الثانية في التذكرة (٣) لانعرف خلافا بين العلماء في فساد بيع الملاقح للجهالة وعدم القدرة على التسليم :

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكا لملك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكاً لملكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لأمن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وان قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبذر المغروس في أرض الغير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين ، لكونه مالا في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن فمن العجائب كيف فأنها منتفية قطعا اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لاجل المنافع التي تتوقف على عدمها لمطلقا على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة فإنه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ :

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني الآدمي حيا وميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين .
الخرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس .
(٣) مني غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني الكلب .
راجع فقه المذاهب ص ٢٣١ .

(٤) ج ٣ فقه المذاهب ص ٢٣١ من البيع .

فيجرد التجاسة لاتصلح علة لمنع البيع اولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .
 واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح ، لانها
 لاتختلف قيمتها باختلاف الكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المني وقوعه
 في الرحم فهو حاصل على الفرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما
 تمنعان عن البيع لاجل الغرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الفردي ، ففي بيع الملاقيح
 ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمتشعبة قائمة على تبعية النتائج
 للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطي عنها ، كما ان الولد للفراس
 في الانسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة ائلك
 حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من خل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد انتاج
 الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك أن كان المالك مجهولا
 وهذا شيء لا يتفوه به ذومسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدية على البطلان فدعوى جزائية بعد
 العلم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيح وقياس
 ذلك بالبذر المغروس في أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عسب الفحل ، قال في
 التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسب الفحل وهو نطفته لانه غير
 متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفحل
 للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على
 الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها
 للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

(١) ج ١٠ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي
 ان الاجارة فاسدة ، والاجارة محظورة .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لا يصح استئجارها بانفاق
 فتمها نزو الذكور من الحيوانات على انائها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غير
 ولا يؤجر حمارة ليحبل بجمارة الثور وهكذا ، لأن إحتيال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح —

ثم إن تخيير المحقق في المقامين : الاول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات أما الاول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو بالاجارة بوجوده الاول بجهالة . وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهاتهما بطلانها بل إنما نعتب ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فان الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إحبال الحيوانات غير مقدور عليه فلا تصح الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه . وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الفرر حيث كان النظر في ذلك الى الطروقة والاجتماع فيرفع الفرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجملة الثانية والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهيئا لقيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مضاعفا الى عدم اعتبار المالة في عوضي المعاملة . ان قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترتيب الغرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على انه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية ، وأما توهم مانعية النجاسة عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفية فلما لا يصحى اليه ، فإنه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين : الاولى (١) تدل على حرمة بيع — تاجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الاشياء التي لا تصح إجارتها ذكور الحيوانات التي تستأجر لإحبال انتاها ، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقرة ، ولا جملا ليحبل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منبه وهو محرم لقيمة له فلا يصح الاستئجار عليه . وفي ج ٢ سبل السلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن عسب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة جرام ، وذهبت جماعة من السلف الى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مدة معلومة أو تكون الضرابات معلومة ، وحملوا النهي على التنزيه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب وهو إنزاع الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ وإذا استأجر فلا ليتزبه لم يجوز .

(١) في حديث ان رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ، ثياب القسي وهي ثياب يانسج بالشام . ضعيفة لأبي —

جواز المعاوضة على عسب الفحل

عسب الدابة وإكراهها على الضراب ، وإن تمن ذلك ، ويدل عليه بعض طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراه التيوس ، ونفي البأس عن اخذ اجورها .
بينها هو حمل الطائفة الاولى للمانة على الكراهة ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السند .
عسب الفحل في رواية الجعفرات ، فأنك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الصكرادة
الاصطلاحية في مواضع شتى

لا يقال ان النبوي ورواية الجعفرات بنفسها ظاهرتان في الكراهة المصطلحة لاشتغالها على
ماليس بمحرم قطعا ، فإنه ذكر المنع في الجعفرات عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنها
ليسا بمحرمين جزما ، وفي النبوي نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ،
على أن النبوي كرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .

فانه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيها بدليل خارجي لا يوجب
ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كغسل الجمرة
— الخطاب راشد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة
مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسب الفحل
وهو أجر الضراب ، مرسله ، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب
به ، و ج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ والفقير ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن
الجعفرات عن علي ع قال من السحت تمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع . موثقة .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفحل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفحل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب
عسب الفحل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا
رسول الله ص عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المبسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم
عن بعض أصحاب النبي ص ان رسول الله نهى عن عسب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى
للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن عسب الفحل .

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي
تيسا أكرهه لما تقول في كسبه قال كل من كسبه فإنه لك حلال . ضعيفة لسهل بن زياد .
معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت
العرب لتعابر به ولذا بأس . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة اجرة فحل الضراب مما
يكتسب به ، وفي ج ١ الوافي ص ٣١ ، وفي ج ١ كا ص ٣٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعبدان وغيرهما مع انها ذكرت في جملة من الروايات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفرات على ان النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوي لا يوجب حرمة المعاولة وضعا بل التكسب به حرام تكليفاً ، والشاهد على ذلك ان في الرواية نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فانه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لا وجه لجل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

(قوله : يحرم المعاوضة على الميتة . أقول) تحرير هذه المسألة في مقامين وقد خلط المصنف بينهما ، الأول في جواز الانتفاع بالميتة ، والثاني في حرمة بيعها ، وتقديم الأول ليدل على أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فان مقتضى الأصل الأول هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن المشهور إنما يحرم الانتفاع بها في النهاية (٢) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي المصنف (٣) أنه يحرم في الميتة بيع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة ما تم له الحياة فضلا عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة (٤) :

ثم إننا هنا نذكر من كلامنا في الروايات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتين الأولى في حرمة الانتفاع بالميتة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الأولى فهي متظافرة ، منها مكانة قاسم الصيقل (٥) فانه سأل الامام «ع» عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال ان الغسل في أربعة عشر موطنًا غسل ميتة الجنب وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعبدان الخمر . راجع ج ١ ثل

في شرح أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المستونة .

في أول المكاسب المحظورة .

في أول المكاسب .

في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها ميتة . نسلك في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من الميتة بأهاب .

في ج ٥ شرح القدير ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر انه لا ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلودها .

في ج ٥ شرح القدير ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر انه لا ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلودها .

في ج ٥ شرح القدير ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر انه لا ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلودها .

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الجمر الميتة . فكتب «ع» فان كان مانعاً من ذلك ذكياً فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافاً إلى ما سبق سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود الجمر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلى فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوباً لميتاته ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الأغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصالة الاباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وُجّه عن أمرين : أحدهما عمل الأغماد من جلود الجمر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجواب (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوتُه عنه مبيح كونه في مقام البيان محلاً بالمقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني «ع» (إن كان مانعاً لم يعمل وحشياً ذكياً فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فانه «ع» قد منع فيها عن استصحاب الاليات المبينة من الغنم الحي فانه يستلزم إصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) انه لما لم يكن إصابتها اليد والثوب للبعية ، وسائر النجاسات ، بل تلوث تمام البدن بها ، حرماً قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله (وهو) أم (ارشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى المانعة عن الصلاة ، أو إلى صورة المعام بها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصحاب المسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، فان ذلك ولحق

— ثانياً فاصلي فيها فكتب «ع» إلي اتخذ ثوباً لصلاتك فكتبت إلى أبي جعفر الثاني «ع» أني أظن فكتب «ع» فان كان مانعاً وحشياً ذكياً فلا بأس . ضعيفة لقابض ومعلّي البصري . راجع ج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات . وج ١ كما ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن «ع» فقلت جعلت فداك ان رجل الجبل سئل عن الميتة فقلت جعلت فداك ان الميتة هي الميتة في الوافي هي ميتة . فقلت جعلت فداك فيستصيح بها فقال أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعلّي البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٣ ثل باب ٣١ ان ما قطع من الميتة من اللحم من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كما ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٢٠١ ، وج ١٩ الوافي ص ٢٠١ .

لابد من انحصار فيها على موردها أعني صورة أصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل . نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن المغيرة (٢) والجرجاني (٣) وساعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) قال رجل أبا عبد الله ع : وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم إلى أن قال ع : إن في كتاب علي ع : أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به . ضعيفة لسهل بن زياد . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ ان ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والفقيه ص ٣٠٢ ، وج ٢ يب ص ٣٠١ ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله ع : جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كا باب ٢٠ اللباس من الصلاة ص ١١١ ، وج ١ ثل باب ٦٦ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات ، وج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن ع : قال كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكتب ع : لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب . الخبر . ضعيفة لمختار بن محمد بن المختار ، راجع ج ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ١٩ ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الاهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهبة ، وفيه أيضا العصب محركة أطناب المفاصل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سألت عن جلود السباع أينفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا . موثقة . راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ثل الباب ٣٣ المتقدم من الأطعمة المحرمة ، وج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود ، من النجاسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ . (٥) في ج ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالي اللئالي صبح عنه ص انه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . مرسل .

وفي دعائم الاسلام عن علي ع : قال سمعت رسول الله ص يقول لا ينتفع من الميتة باعاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب .

وفي رواية أخرى ، أن لا تمتنعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ و ص ١٥ . ترتيب أيضا أحاديث اخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ وذلك لدهابهم .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة مستفيضة منها روايتي الصيقل والزنا المتقدمين ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فإن سكوتة ع* عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب .

ومنها رواية البرنطلي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم . ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين ع* فإنه كان يلبس القرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك القرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان

(١) قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والخيول الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة . بمجئولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرنطلي صاحب الرضا «ع» قال سألت عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبحها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة في القراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صرداً لاتدفعه فراه الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالقرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته . ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كآباب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب التجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفرح وجد البرد سريرا ، وفيه أيضا الدفء بالكسر ويعرك نقيض حدة البرد وأدقاه ألبسه الدفاء ، وفيه أيضا القرظ محركة ورق السلم وأديم مقروظ دنج به .

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتذكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل فعله عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تبقى للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعات بل بحقايق الأشياء ، والأمور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على ان العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا . فإن الانتفاع بالميتة لو كان حراما فأنما هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم ان ما يختص بالصلاة هي الحرمة الوضعية وأنها تبطل اذا وقعت في الميتة ، إلا أن يتوهم أن عمدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاض صلاته عن احتمال البطلان ، وأما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس يمحط لنظره «ع» ولكنه مما لا يمكن التفوه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية شناعة (١) فإنها تدل على نجواز الانتفاع بالكيمنت وهو جلد الميتة اذا كان مملوفا .

اذا عرفت هاتين الطائفتين المانعة عن جواز الانتفاع بالميتة والمجوزة له فتعرف وقوع المعارضة بينهما ، وبما ان هذه الروايات المجوزة لذلك صريحة في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكية ، فترفع اليدها عن ظهور تلك الروايات المانعة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكور ، أو تحمل الطائفة المانعة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين المتباينين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خبر أبي القاسم الصيقل ، فإن فيه قرر الامام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل يأخذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والآليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً .

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها .

(١) قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمنت فرخص فيه الخبر . موثقة .

راجع ج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي

ص ٢٠ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه أنك عرفت في أول المسألة تصریح بعضهم بذهاب أكثرهم الى حرمة الانتفاع بالميتة حتى يجلودها قبل الدبغ ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الدبغ وأيضا عللوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لا تعد مالا عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزا عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدماً مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

(تلويح آخر) قال المحقق الأيرواني «ره» وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورة التلويث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورة التلويث ، وأما ما تخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لا تحملها الحياة كالصوف والقرن والابفحة والناب والحافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وحمل المانعة على غيرها ، فهو تخيل فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جداً ، على أن هذا الجمع مناف لصراحة ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المقام الثاني المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاً قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في التذكرة (٣) بل في رهن الخلاف (٤) أنها لا تملك ، وقد تقدم في المقام الأول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر : وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي الفقه على المذاهب (٥) المالكية قالوا : لا يصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولو دبغ لأنه لا يطهر بالدبغ . وإحنابلة قالوا : لا يصح بيع الميتة ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه ، الأول قيام الإجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الإجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا نسلم كونه تعديداً محضاً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتيال بل الاطمينان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس.

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ج ٢ ص ٣٣٣ .

(٣) ج ١ ص ٣ من البيع . (٤) ج ١ ص ٢٣٣ . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

الثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فانها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الاول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الابوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الاغراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاغراض موجبة لخروج المعاملة من السفهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النهي عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظرة الى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الابوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن ، أنها لاتدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقا من جعلها مانعة عنه وقال (فجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .

الراح الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل على حرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدنا لاني بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية الزنطي المذكورة في المقام الاول فان الامام (ع) وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه (ع) منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجعفریات (٣) فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها فاسداً .

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن التوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال السحت ثمن الميتة المحرر . ضعيفة للتوفلي . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ (٢) قال (ع) ثمن الميتة سحت . مرسله . وبأسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلي (ع) قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته ، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي (ع) قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک...

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية ولبسها و (قال «ع» لا ولو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع واللبس ، ولكنه «ع» بين المانعة عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضاً .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكتابة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلته عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومسها فلولا جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكتابة وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويحلب القرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينها إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا بد من الحكم إما بالتخيير فنختار ما يدل على الجواز ، وأما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاعات ويحكم بصحة بيعها .

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلته عن الأمور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغنماد السيوف من جلود الميتة من الحمير والبغال مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك ما في سؤا لهم (لا يجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات ، إذن فلا دلالة في المكتابة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحدة مروية عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فإنه يقال) لا منشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لا يجوز في أعمالنا غيرها) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغنام من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية القاسم الصيقل (فإن كان مانعاً وحشياً ذكياً فلا بأس) إذ لو كانت جلود الحمير الميتة خصوصية في جعل الأغنام منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين :

الاول أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية . وفيه أولاً أن التقية في المكاتبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضاً لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم الى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفة التقرير عن الرضا وفي كونه من الحجج الشرعية ، مع أنه كسائر الامارات مشمول لأدلة الحجية .

وثانياً ان فعلية التقية إنما هي بفعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم اذا صارت فعلية وجب رفع اليد عما يخالفها مكانة كان أم غيرها .

الثاني ان مورد السؤال الحمل السيوف وبيعها وشراؤها لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجملة غمد السيوف وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيوف والغلاف تابع له بنحو الشرط ..

وفيه ان هذا من الغرائب ، فإن منشأ ذلك حساب أن الضمائر في قول السائل (فيجعل لنا عملها وشراؤها وبيعها وبأيدينا) الى السيوف . ولكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشتري السيوف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلها سألها ، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الحمير والبغال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يحدوا جلود الميتة من الحمير والبغال بمقدار يكون واقياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلاً مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيوف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً، نعم تبعية مثل الجبل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح يمكن
وربما ترمي الرواية بالتقية لذهاب العامة الى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ لطهارتها
به (١) وأما قبل الدبغ فلا تصلح للاغمد ، وفيه أولاً ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوباً
لصلاهم على خلاف التقية ، وثانياً لو كانت الرواية مورداً للتقية لكان الأليق أن يحاسب
بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الاجتلاء بها بارادة حرمة بيعها قبل الدبغ ، فإن
فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً ان الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء
بعد الدبغ لتحميل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها
لامكان دبغها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار
المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو توهم فاسد لما مر في بيع
العذرة من أن إطلاق السحت على المبكروه في الروايات واللغة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكافئة ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة
لان فيها رواية الجعفرات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها
التي تحملها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجوز بيعها بحسنة الحلبي وصحيفة الواردين في بيع
الميتة المختلطة بالمذكي بمن يستحلها ، فانها بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تدلان على
جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً ، فلا مناص من اختصاص جواز البيع
بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكي المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمّة الى المذكي . أقول)
تارة تمتاز الميتة من المذكي واخرى لا تمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع
وصحته بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتابعين أم عند المشتري فقط لعدم
ترتب الاثر على علم البائع وجهله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها
منفردة لان انضمام الميتة الى المذكي لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من
مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالقساد
(١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» في جلد الميتة قال ان
دباغه قد ذهب بنجسه أو رجنه أو نجسه ، وفي رواية اخرى دباغها طهورها ، وفي ص ١٦
في أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفعوا به . أي يجلد الميتة .

فما لا يجوز ، ولا خيار للمشتري بالنسبة الى ما يجوز لأجل تبعض الصنفه لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وتحقيقها في مقامين : الأول من حيث القواعد العامة . والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

أما المقام الاول فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجماع فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تسليمها الى المشتري لكونه مقدمة لا قباض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الاطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن ينتفع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا بتنجيز العلم الاجمالي ، فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيها فان العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومة تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو وإذا اتفق أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل ، فان هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير .

(قوله : فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت ما فيه في بيع الابوال (قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فيبيعها بقصد المذكي ثم يسلمها الى المشتري فينتفع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كان المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

(قوله : وجوز ارتكاب أحدهما . أقول) لادخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

(قوله : لكن لا ينبغي القول به في المقام . أقول) قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالي الحل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالاصول المثبتة ، لا يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، إذن فلا شبهة في ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكفلاً لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يغاير الميتة ويلازمها وليس متحداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أنفه ، وإما عبارة عما فارقه الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا ثبت شيء منها باصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت فالمحذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ما عني أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع الذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بها ، بل يرمى بها الى الكلاب . وفيه أولاً ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها على نحو الانتفاع بالذكي ، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو يذهبى البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا بما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ما سياتي في بيع الدرام المغشوشة من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لئلا يعامل عليها معاملة الدرام الرائجة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القيل (١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تدرك تذكيته ، وقال النووي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة والفقهاء الميتة ما فارقه الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي مفردات الراغب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفریات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يذري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعاً الى الكلاب . موقفة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

أيضا أمره «ع» بإزالة الانثيين المشتبهين ، وإزالة المرق المتنجس كإسباتي في الانتفاع بالمتنجس وثانيا أن حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لا ينافي جواز بيعها ممن هو في حكم الكلب أو أضل سبيلا ، ويؤيده ما ورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سبيلها واحداً ، وأما غير الذمي فهو مثله بل أولى .
وثالثا لو أغضنا عن جميع ما ذكرناه فغاية ما يستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع بكل المختلطين لوجود الميتة فيها فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على جواز بيع الذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبها نرفع اليد عن ظاهر رواية الجعفرات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن أن يقال إن تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رغبة غيره اليها فيكونان مسلوبا المالية خصوصا إذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وإن كان يحرم أكله ، وأما إذا وجد من يرغب اليها وينتفع بها في غير ما اعتبرت فيه التذكية والطهارة كمن يشتريها ليتنفع بها في مثل التسميد أو سد الساقية ، أو يصرفها في أكل السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها ممن غير المستحل أيضا ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضا ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهمة للحسن المبارك . راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من النجاسات ، وج ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، وج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» أنه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزك الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميتة مما يكتسب به ، وج ١١ الوافي ص ١٧ ، وج ٢ كما باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة «١» حل الحريين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك رضاه . أقول) يرد عليه أولاً ان النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذمي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله .

وثانياً انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربى يجوز استنقاذ ماله فانها إنما صدرت من الصادق «ع» في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت خالية عن الحريين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

(قوله : ويمكن حملها على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة . أقول) الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايتين ، فانه مضافاً إلى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقيدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم والبقير فديمي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء يمكن الانتفاع به حتى يتوهم حل الروايتين على ذلك :

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جماعة من الفقهاء بالجواز غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم مادل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكي بقرينة الروايات المجوزة أو على الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكي المختلط بالميتة إعانة على الأثم فهي محرمة ، وفيه مضافاً الى منع كون المقام من صغريات الإعانة على الأثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يعلم انه يجعلها نجساً الذي لا شبهة في جوازه كما سيأتي انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الإعانة على الأثم ، وإلا فلم يجوز سبي الكافر أيضاً لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه بشربه فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهة الإعانة على الأثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إيراد الكبد

(١) في نج ٤ المختلف ص ١٣١ .

(٢) ضريس عن أبي جعفر «ع» قال ان الله يحب إيراد الكبد الحري . ومن —

الحرى ، وجواز تصدق غير النسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لا يطاق فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . خلاف بداهة عن أول الشهيدين في الدروس احتمال الرجوع في المقام الى ماورد (١) في اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت .

وفيه مضاعف الى ضعف السند فيه ، ان ذلك على خلاف البداهة من الوجدان ، فان من المقطوع انه لا تأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه اذا طرح على النار في وقوع المذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهرة القرينية من الاجماع على العمل به في مورده .

جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل الاجماع على جواز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة — سقى كبدا حرى من بهيمة او غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله . موثقة . في القاموس مادة حر الحران العطشان والانتى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفضل الصدقة إيراد كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر «ع» بسقي نصراني من قبيلة الفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كما باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسكم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ج ١١ الوافي باب ١١ من المطاعم ص ١٧ ، و ج ٢ كما باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ ، و ج ٣ ثل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من ثل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق (ع) واذا وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فان انقبض فهو ذكي وإن استرخي على النار فهو ميتة . مرسله .

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (١) وما ذهب اليه المشهور هو الوجيه ، فان المقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة هو وجود خصوصية في بعض أقسامها كالسمك فان دهته من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمانع عنه منفقود لعدم ما يصلح للمناعة عن المعاوضة على الميتة الظاهرة وضعا وتكليفا ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفت مراراً واستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان بيعها ممن يعلم البائع انه يأكلها إعانة على الأثم فيكون حراما ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها محرراً وسياق جوازه وورود الاخبار عليه وان صدق عليه عنوان الإعانة على الأثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافا الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجرا بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

(قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين إجماعا . أقول) وجه التقييد بالبريين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنها من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصا ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الاولى في بيع الكلب الهراش (٣) الظاهر بل الجمع عليه بين أضحابنا حرمة (١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ج ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لا يصح بيعها بالنجاسة فيصح بيعها عندهم (٢) قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخنز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله «ع» اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ج ٢ . كباب ١١ لبس الخنز من التجميل ص ٢٠٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، وج ١ كل باب ١٠ جواز لبس جلد الخنز من لباس المصلي . (٣) في القاموس هراش كبرج ساء خلقه والتهريش التحريش بين الكلاب والافساد بين الناس

بيعه وكون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة (١) الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .
وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي ضريحة في جواز بيع الصيد منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الإجماع التعبدية على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلمة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكررة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للإجماع التعبدية وإن كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، فقيه إن الظاهر هو انحصار معقد الإجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفيننا الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيرها ، وعن الحنابلة لا يصح بيعه مطلقاً ، وكذلك عن الشافعية ، وأما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كا و يب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب . ضعيفة للنوفلي كا و يب . الحسن الوشا عن الرضا «ع» في حديث قال و ثمن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدائني قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب . مجعولة . الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . موثقة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسلة . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ كا باب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الفرر والمجازفة ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، وج ٢ تل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تجريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله (ص) نهى عن ثمن الكلب وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلاً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجهة الثانية في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جواز بيعه ، قال في التذكرة (٢) ولو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعاً . ثم إن الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الأولى ما دل على حرمة بيعه وضماً وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرايين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلمها (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الأول حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً وأكلاً للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفریات ودعائم الإسلام (٤) حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيها من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فابعد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن أخيه قال سألت عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرأً أو خنزيراً إلى أجل فأسلمها قبل أن يقبض الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إسناده موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذي باع خمرأً فأسلم مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ٢٠ . (٤) راجع ج ٢ المستدرک باب ٥٠ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألت عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنزير وعليه دين هل يبيع خمره وخنزيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلّة .

اسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خمرأً أو خنزيراً إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله خمر وخنزير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع دينه أو ولي له غير مسلم خمره وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لاسماعيل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحريم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .

والثانية (٢) مادل على صحة بيع الخنزير وضعاً ، بدعوى أنها صريعة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعاً وان كان للبايع حراماً تكليفاً وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلاً للمال بالباطل .
ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمقتضى خلال وأما للبايع فحرام) على صحة بيع الخنزير وضعاً وحرمة تكليفاً .
وجمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البايع ذمياً ، واستشهد عليه بموثقة منصوص (٣) لدلالاتها على جواز خصوص بيع الذي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقاً .

— الخنزير مما يكتسب به ، وج ١ ، كتاب ١٠٧ . بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ وص ٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .
(١) جابر عن رسول الله ص أن الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله ص أن الله حرم الخنزير وثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري باب يبيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كا . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرأ أو خنازير وهو ينظر فقضاه فقال لا بأس به أما للمقتضى خلال وأما للبايع فحرام . حسنة لأبراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كا . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون له عليه الدراهم فيبيع بها خمرأ وخنزيرأ ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لأبراهيم .
يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .
يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرأ وخنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذي إذا باع خمرأ مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذي من أبواب الدين ، وج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا —

وفيه ان حمل المطلق على المقيد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينها تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينها تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل والصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الإسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو جواز بيع الذي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقا ، إذن فتقلب النسبة وتصير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي يبيع الخنزير ، وقد انضج مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضا لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير . ثم انه استدلال غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا ينتضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله : وكذلك أجزأها . أقول) ظاهر النصوص والاجامات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفها العنواني وبصورتهما النوعية التي بها شيئية الأشياء في دار تحققها وصقع تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تترتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصديق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمساحة العرفية ، إذ فتكون المعاملة عليها أيضاً حراما ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لا بالدقة العقليّة ولا بالمساحة العرفية ، وعليه فإن كانت مما تحل الحياة شملها أدلة حرمة بيع الميتة لصديقها عليها وان جاز الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحل الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً ان نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحل الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمنافع المحللة لاصالة الاباحة ، ومن هنا أفق بعضهم يجوز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وان منع عن بيعه بعض

— حاضر فيحلى لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم ففضاك دراهمك . موقفة . راجع الأبواب المتقدمة من ثل و كا والواقي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمرأ أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس . موقفة . راجع ج ١٠ الواق ص ٣٩ وج ٢ التهذيب الأظعمة المحرمة ص ٣١١ .

فقهاء العامة (۱) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كذهب إليه المالک (۲) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .
على أنه ورد في جملة من الأحاديث (۳) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مایع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مایع والفقهاء إجماعاً نصاً وفتوى . أقول)
قد قامت للضرورة من المسلمين (۴) وأطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر وكل (۱) . ج ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۲ .

(۲) في ج ۱ فقه المذاهب ص ۱۲ المالكية قالوا كل حي طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً ومعه نقل في ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن المالكية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزير (۳) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له ان رجلاً من مواليك يعمل الحماثل بشعر الخنزير قال اذا قرغ فليغسل يده . موثقة .

يب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فاعسله (فاعله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في بخارة جديدة ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دتم فاعمل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كجبانة الجرة ج الفخار .

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخز به قال خذ منه وبره فاجعلها في بخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفة لبرد . راجع ج ۲ التهذيب المكاسب ص ۱۱۴ ، و ج ۲ ثل باب ۸۷ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به ؛

(۴) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة ففي ج ۲ فقه المذاهب ص ۶ و ص ۷ الخمر ما خامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ما غيب العقل من الخمر والتبذير وغيرها من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ۱ ص ۱۵ ومن الأعيان التبجسة المسكر المایع ، سواء كان مأخوذاً من عصير العنب أو كان نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجساً والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مایع نجساً فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ والفقاع وغيرها ، أما الخمر فشرها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لا فيمنه من المضار الدينية والخلقية . — كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل نجس لا يصح بيعه . إذن فكل مسكر مائع وإن اخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامة كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت أن ظاهر كلامهم على خلاف ما نسبته العلامة «ره» إليهم .

(روايات الخاصة) كما . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلاً من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) راويتين من خمر فأمر بها رسول الله (ص) فأهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لأبراهيم بن هاشم .

كما . زيد بن علي عن آبائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ج ١ كما باب ١٠٧ بيع العصور من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ كما باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، وج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ مثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر وج ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وثمنها ، وفي رواية اخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع خمرأ قال فأنل الله فلاناً باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسأله عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . الى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

والبلدية والاجتماعية ، ويدل على حرمة جميع شؤونها الخمر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقبها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه » .

وأما النبيذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه خمرأ واقعا ، لقوله ع (١) « فما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » فمن البديهي أن النبيذ يفعل ما تفعله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فيكون ذلك مثلاً في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شئ شئ تلك الخمرة المنتنة » أي النبيذ المسكر ، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفاً لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية ، فإنه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيرتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه خمرأ مجبولاً استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها ما يدل على (١) علي بن يقطين عن أبي ابراهيم قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماضي ع قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرما لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ج ٢ كما باب حرمة الخمر لفعليها ص ١٩٤ و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعليها ص ٨٤ و ج ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الاشربة المحرمة .

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله ع عن النبيذ فقال حلال قلت إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شئ شئ - كلمة تقبيح - تلك الخمرة المنتنة الحديث ضعيفة لمعل بن عبد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كما باب النبيذ ص ١٩٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبيذ ص ٨٦ ، و ج ١ ثل باب ٢ النبيذ من الماء المضاف ، و ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢ .

(٣) كما . الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجبول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه وجلدت شاربه . ضعيفة لسهل بن عبد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلانسي قال كتبت الى أبي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تنقر؛ فإنه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كما . الوشا قال كتبت اليه —

مبغوضية يبعه كقوله ع : لو أن الدار دارى لقتلت بآيه .

تلكورة

هل تختص حرمة البيع بالمبيعات المسكرة كما يظهر من المصنف أم تعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربما يقال بالثاني لوجوه :

الاول ان المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر ما يخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه انه لانسلم اعتبار قول اللغوي خصوصا في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضا فإنه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عمومها المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف .

الثاني أن الظاهر من التنزيل في قوله « ص » (٣) « كل مسكر خمر » ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار دارى لقتلت بآيه ولجلدت شارب به حدة حد شارب الخمر وهي خمره استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كما باب الفقاع ص ١٩٧ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، وج ٣ تل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجه تسمية الخمر فقل لأنها تخمر العقل وتستره ، أو لأنها تخامر العقل أي تحالطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر سميت لكونها خامرة للعقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للتعخذ من العنب والتمر .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة أو نام أي ما أسكر من عصير كل شيء والعموم أصبح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الميثمي وعطاء بن يسار ، راجع ج ٢ كما باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من المشارب ص ٨٢ ، وج ٣ تل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بعمل المشهور وإن قلنا بالانحياز في موارد عمل المشهور: بأن مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بإجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مائع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصة كما عرفت .
الثالث رواية عمار بن مروان (١) فإنها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوضعي .

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ ، وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينها كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لاحالة تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف ، فترجيحها على نسخة التهذيب من الوضوح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة ، ويؤيد ذلك ما في رواية الخصال على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للنبيذ .

تبصرة

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب السكرات كالمائع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (ألكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلية ، فلا يحرم بيعه لانصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً كانصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .
(قوله : وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل دراهم : أقول) قد ورد في جملة من

(١) كا . قال سالت أبا جعفر «ع» عن الغلول قال كل شيء غل من الامام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر . ضعيفة لسهل بن زياد . .
يب . عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٢ وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجرة الفاجرة مما يكتسب به
(٢) في ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤ .

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وفسادها بعد الأخذ ، ويؤيد ذلك الحمل بتفسير علي بن حديد لافساد فيها بالتخليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجانا . . أقول) حمل الرواية بنحو المانعة الخلو إما على أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم ، لا يستقيم ، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجانا ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن التريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فإن الوجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخل وفاء عن الدراهم وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك إلى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فرفع اليد عنها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقا وضعا وتكليفا ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلما كان أو كافرا وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والافساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجد القول بجواز بيع الخمر وشراؤها بقصد التخليل ولكنك عرفت ما فيه من الوهن .

تذييل

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع الذي يخره وخنزيره (١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأ فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلا موقفة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٤ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلا ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلا وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفظة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهاب وهمه إلى غير المؤمنين «ع» ثم لا يخفى أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناشئة من سهو القلم .

من ذي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذي أن يبيع خمره من ذي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كمنجس العين .

وقال في المبسوط (٣) ما حاصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مانعة عن النظر اليه جاز بيعه وإلا فلا يجوز ، وان كان مايعا فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض أحوالي ان هذا الحكم مما لاخلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعا عليه .

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس اذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحللة على الطهارة نظير المايعات المتنجسة المعدة للشرب والمأكولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان بيعه لايجوز للاخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمنه ومن هذا القبيل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لايجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة فان وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً وعنواناً لها .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فالمشتري حق اختيار . وعن الحنابلة لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان بيعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ١ ص ٣ ما يصح بيعه وما لا يصح .

وفيه مضاف الى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء .
 انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة إنما تنصب
 بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصيص ، وإن كان المراد
 الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حيثئذ بينا يقبل
 لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء
 عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ،
 غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمة فيها
 منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلا تشمل المتنجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير
 على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الاستناعات
 المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فإنها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت
 مراراً من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيراً من الأشياء
 يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدية على ذلك فخرافية فإن
 مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

(قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فالمشهور
 بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط (٢) ادعى الاجماع عليها وعلى
 حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرق وقوله (ص) : ان
 الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه وهي حرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا انه لا يجوز
 بيعها لنجاستها ، فالتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود
 النفع فيها ، بنجاستها وقيام الاجماع على حرمة التكسب بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة
 فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فأيضاً كذلك لو سلمنا نجاسة جميع
 أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها فغيره مضافاً الى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية
 (١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالقيل والسبع
 ونحوها ، وكك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به
 يجوز بيعه مثل القرد والقيل وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم ما يصبح بيعه وما لا يصبح .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفهية ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محالة . أما الاجماع فنمنع كونه تعديدا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الاجماعيات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده الى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام الفيل .

(نعم) ورد النهي (٢) عن بيع القرد وكون ثمنه سحتا ، فان ثبت عدم الفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع القهود وفي آخر (٥) جواز بيع الهر وفي ثالث (٦) جواز بيع جلود النمر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقا .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا ابراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه المشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجتوبة لعبد الحميد راجع ج ١ كا باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به . (٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل ومجد بن الحسن بن شعون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد . موثقة . (٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن القهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من كا و يب والوافي و ثل . (٥) في موثقة عبد الرحمن لا بأس بشمن الهر . وسند كرها في بيع كلاب الصيد . (٦) أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما اني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوعة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من يب و كا والوافي : (٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سألت عن جلود السباع وبيعها وركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير ما كول اللحم مما يكتسب به .

وبهذا نحمل ما يدل (١) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لا يجوز بيع السنور ومن هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله : يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً ملياً . أقول) إن المالك من الكفار على أقسام ثلاث ، فإن كفرهم إما أصلي أو عرضي ، وعلى الثاني فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملي فيجوز بيعهما بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس يبعد) ولا يتوجه الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية النجاسة فإن الكافر وإن كان من الأعيان النجسة ويشمله قوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء من وجوه النجس) إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما اعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لا تصلح للمانعة ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى انعقاد الاجماع على الجواز لا يبق مجال لهذا التخيل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك الأخبار العامة ، إذن فتكون المعاضة على المملوك الكافر الأصلي والمرتد الملي مشمولة للعمومات وهذا مضافاً إلى ما يظهر من جملة من الروايات (٣) جواز بيع المملوك الكافر

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . وفي ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسله . (٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

(٣) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشترهن وبعهن موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذممة اذا أقرروا لهم بذلك فقال اذا أقرروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسله .

رفاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقلية فيسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصمونهم ثم يعشون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجهم من الشرك إلى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد . الصقلية بالسين والصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري في التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده أن الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهان ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مضاف الى منع مانعية النجاسة عن البيع ، انه لو كان جواز بيعه مبنياً على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء تقبل توبتهم أم لم تقبل ، وذلك لما عرفت في بيع المتنجنس أن فعالية الحكم إنما هي بفعالية موضوعه ، فإذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فأنه بعد صيرورة الموضوع فعلياً من جميع الجهات فتلك القابلية لا تؤثر في انفكاك الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبة لا يستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لا يتوب ولا يخرج الامكان الاستقبالي من القابلية الى التعلية . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد إذا ارتد عن الفطرة . وأما الوجه الثاني فربما يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذن فيكون في معرض التلف ، وكذلك المرتد الممي إذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي متفتية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عنه عن حدود المالية ، فإن الانتفاع به بالعق بامكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فأنه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب

— قال سالت الرضا (ع) عن قوم من العدو الى أن قال وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويفرون المسلمون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال إذا أقرروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم . مجهولة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ كاب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، و ج ١٠ الواقي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، و ج ٢ تل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانة اذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لامطلقاً ، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر . أقول) حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال موزعاً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائض والزرع .

ثم ان تتبع هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي انصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالمثل الشائع ففي الخلاف (١) دليلنا اجماع الفرق ، بل دعوى اجماع المحصل عليه فضلاً عن الاجماع المنقول غير جزائية ، إلا ما نسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكسب به على السلوقي والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع الكلب الهراش أن المطلقات وإن كانت متظافرة ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوكياً كان أم غير سلوكي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه لا يجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد النص (٣) من طرقهم عن النبي (ص) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص روايات الجواز السلوقي بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضافاً الى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وإن كان أقل بالنسبة اليه ، وإن المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وإن كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول الكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر بن عبد الله عن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف) وعليه فلاحمال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بـكلب الصيد لأن مرجع التقييد الى ارادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه ان الكلب وان كان طبيعة واحدة تعم جميع افراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلي على جزئياته والطبيعي على أفرادها ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه اخرى ، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب المراس تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها اخرى ، إذن فلا يصحى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال .

وفيه ان كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للموضوع إلا انه لا يتم في قوله «ع» في رسالة الفقيه (ثمن الكلب الذي ليس بـكلب الصيد سحت) فان من القريب جداً أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن الرسالة ضعيفة السند ، ثم ان السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت اليها كلاب الضيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية انك قد عرفت ان مورد الروايات ومعقد الاجامعات إنما هو الكلب المتصف بملكية الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث ان تلك الملكية التي هي مناط صحة بيع الكلاب وملاكها لم تصر فعلية في الجرح والتقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما يقال في وجه الصحة فيها ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث ظوائف اما الطائفة الاولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الاطلاق كالمطلقات وقصد تقدمت جملة منها في بيع الكلب المراس وسمعت ان اكثرها ضعيفة السند .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدل على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكية

(١) كاويب . ابو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . مجهولة لقاسم بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بـثمن الهر . موقفة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كرسالة الصديق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة : الاول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل و كلب صيد بشخصه وواجداً للملكة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثانية ويجري فيها الاشكال المتقدم أيضاً من دعوى انصرافها الى السلوقي مع جوابها ، وعليه فتقيد بها وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني أن يراد به نوع كلب الصيد وان لم يتصف بعض أفراده بملكية الاصطياد ، وعليه فتختص هذه الطائفة الأخيرة بالسلوقي فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كالغير المعلم من السلوقي ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما نقضناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم الغلواء ثم وزد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فانه جاز تخصيص أكرم — يب . ليث قال سألت ابا عبد الله «ع» عن الكلب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه .

موثقة . يب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ ك باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ ويبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمنه والآخر لا يحل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصدوق قال قال «ع» وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . مرسل . راجع ج ٢ يب ص ١٠٧ ، وج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال لا بأس بثمن كلب الصيد . وفي فقه الرضا وثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

العلماء بكلالخاصين وان كانت النسبة بينها هو العنوم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيد من غير السلوق وبيع غير الصيد من السلوق .

الثالث أن يراد به ما يكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملاسة في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصاة من الكلاب بوجه من المناسبة وبالعلاقة الملاسة ، كيف فانها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصبح اطلاق كلب الصيد على الصيد مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوق كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضاً فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاخير لما عرفت من كفاية أدنى الملاسة في صحة الاضافة ، ثم الثاني لكثرة اضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزماً فان من المستبعد جداً اعتبار الانصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوق على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويسانحه ، وإلا فينفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله «ع» في الطائفة الثانية (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) (وأما الصيد فلا بأس) هو ان غير الصيد من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقياً ، فيشارك العام بمقتضى اشتباه القيد العدمي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام في الطائفة الثالثة (ولا بأس بثمن كلب الصيد والآخر لا يحمل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه وإن كان صيوداً ، فيتعارضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوق على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيد من غير السلوق أيضاً على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه ، بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيد من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيد من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترتفع الغائلة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (الثالث كلب الماشية) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر انه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب الثلاثة : أي كلب الماشية ، و كلب الحائط ، و كلب الزرع ، ويسمى كل واحد منها بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه العمومات المتقدمة ، كما ان المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

وقد استدل عليه بوجوه : الوجه الاول ، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاه المصنف (ره) قال : (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) : ان (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف) . والمحكي عن حواشي الشهيد : (ان احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة) . وظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الاربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه ان ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها ، على ان دعواه في مثل هذه المسألة المختلف فيها من الصعب المستصعب خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي الحجة لاحتمال ان المجمعين قد استندوا الى المدارك المعلومة المذكورة في المقام .

ولا ينقضي العجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : ان احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة ١١ .

إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك الى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب المهراس : ان طائفة منهم كالحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا الى ان بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد وطائفة اخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا الى صحة بيعها مطلقاً حتى كلب الحراسة . او يكون نظره الى جواز الانتفاع بها مطلقاً وعدم جوازه كذلك ، فان الفقهاء رضوان الله عليهم لم يفرقوا في ذلك بين الكلاب الاربعة .

الوجه الثاني : ان ثبوت الدية على قاتلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها والى هذا اشار العلامة في المختلف (٢) وقال : (ولأن لها ديات منصوبة ، فتجوز المعاوضة

بهيها) . وقدرت هذه الدية في كلب الماشية بكبش ، او عشرين درهما ، وفي كلب الحائط بعشرين درهما ، وفي كلب الزرع بقفيز من طعام .

وفيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً ، وإلا لكان الثابت نقص القيمة ، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما في العبد والامة .

الوجه الثالث : انه لاشبهة في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينها ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : (ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها)

وفيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعر والحنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائز اتفاقاً ، ولا تصح إجارتها فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ، والامور المذكورة ليست كذلك .

وبعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا يحصى عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع : ما ذكره العلامة ايضاً في المختلف (٢) من انه (اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الاربعة ، والاول ثابت إجماعاً فكذا الثاني ، بيان الشرطية : ان المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبوت الحاجة الى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض إذ الاصل انتفائه) . وزاد عليه بعض اصحابنا : ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فإذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالجواز .

وفيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدسة ، بالإدلة القاطعة ، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب الصيود .

الوجه الخامس : ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا للعمومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم

(١) الموضع المتقدم . (٢) الموضع المتقدم .

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال يبيعه وشرائه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته (وجدنا أن النسبة بينها هي العموم من وجه : فإن العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا ، لجواز الانتفاع بها في الحراسة ، وبعده سقوطها للمعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي إلى أصالة الإباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي إلى عموميات صحة البيع والتجارة عن تراخى .

وفيه أولا : أننا لو اغمضنا عما تقدم في رواية تحف العقول . فإنها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور . وثانيا : أنه لا مناص من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الأصول : أن من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه أن يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله ، وإسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية ، وحيث فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يلزم منه المحذور المذكور ، وفي المقام لو عملنا برواية تحف العقول . للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها ، ولسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيد منها بالروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب الهراش فقط : ويكفي في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه ، فلا يحتاج إلى تلك العمومات المتظافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، وأما إذا عملنا بالعمومات ، ورفعنا اليد عن الرواية فإن المحذور لا يتوجه أصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة .

ونظير ذلك المعارضة بين ماورد (١) من الأمر بغسل الثوب من أبواب ما لا يؤكل لحمه وما ورد (٢) من نفي البأس عن بول الطير وخرثه ، فأننا لو قدمنا الخبر الأول ، وحكمتما

(١) عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله «ع» : اغسل ثوبك من أبواب ما لا يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة البول من أبواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ ، و ج ١ كآ باب ٣٧ أبواب الدواب ص ١٨ ، و ج ٤ الوافي باب تطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

(٢) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والأبواب المذكورة من كآ و يب والوافي .

بسببه بنجاسة خره الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخمر الثاني لغوا محضاً ، إذ لا يبقى تحته إلا مايؤكل لحمه من الطيور ، ويكفي في طهارة ذرقها ما يدل (١) على طهارة بول مأكول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فانا اذا عملنا بالخمر الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القليل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة لما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فان العمل بالطائفة الاولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة اذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم انفعاله بملاقاته النجاسة ما يدل (٤) على عدم انفعال الكر بذلك على الاطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري . الوجه السادس : ما في المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجبر قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية ، لامعناها ، ولا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين) .

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تجبر ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم اليها في قيام بالجواز ، فلعلهم استندوا في ذلك الى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك ممن يلاحظ كتاباتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلاً عن انجباره هنا بالاشتهار ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة ينقلها بألفاظها الصادرة عن المنقول عنه ، واخرى بترجمتها بلغة اخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة بمعناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصاً في الاحاديث الطوال التي يعسر حفظ ألفاظها عادة ، ورابعة بمضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء .

- (١) حريز ووزارة انها قالا : لا تفسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ ك باب ٣٧ أبواب الدواب ص ٢٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ ثل باب ٩ طهارة البول من كل مايؤكل لحمه من أبواب النجاسات
- (٢) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويفتسل فيه الجنب ؟ قال : اذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ ك باب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الاحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في شمول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الأخير فلا تشمله تلك الأدلة قطعاً ، لانحصارها في الاخبار الحسية ، ورأي الفقيه من الامور الخدسية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

واذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولاً لدلالة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم بأجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار اليه بلفظ الإشارة بدهاءة أن الامام (ع) لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلغظ الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقاً أو ملحوظاً بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى ينجر ضعفها بعمل المشهور ، وتكون حجة لنا في مقام الفتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصلها واصله اليها ، وقلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره) .

ولكنها ليست كذلك ، فإنه قال في تجارة المبسوط (١) : (وروي ان كلب الماشية والحائط كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسلّة ، وقابلة للانجبار .

ومع ذلك لا يجوز الاستناد اليها أيضاً ، لا عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغرى وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا اليها ولكنهم لم يوردوها في اصولهم المعدة للرواية ، حتى هو (ره) في تهذيبه .

والظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتابه للناسبة إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضاً عن استثناء كلب الماشية وكلب الحائط .

لا يقال : إن عدم اشتهاار المرسلّة بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم عمل القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما اذا كانت الرواية بمروى منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لإعراضهم عنها .

فإنه يقال : إن ضعف الرواية إنما ينجر بالشبهة إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها ، كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك الى نقل شخص واحد ، وأما اذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فنسبتها الى النقلة وغيرهم سيان ، فمثل هذه الشبهة لا توجب الانجبار .

(١) راجع فصل حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . وج ٢ ثل باب ٢٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم اختصاص القلة بقرينة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة الرسالة الى العاملين والتالين كنسبتها اليها ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط : فلا يكون عملهم هذا جابراً لوحتها .
ويضاف الى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صفري وكبرى .

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع وأما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إبقاعها عليها ، كاجارتها ، وهبتها ، والصالح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه اذا كانت نتيجه المبادلة بين المالكين ، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيد من الكلاب ، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لا يخفى : أن اقتناء تلك الكلاب ولو في غير أوان الاصطياد والحراسة مما لا إشكال فيه لأنها من الاموال ولو باعتبار الانتفاع بها في وقت الاصطياد والحراسة ، وحرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بجواز اقتنائها ، إذ لا ملازمة بين حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيد ، خصوصاً لاهل البادية ، وأصحاب الماشية والبساتين والزرع ونحوها ، ولم يستشكل أحد في جواز ذلك فيما نعلم ، بل ورد في أخبار الفريقين (١) جواز اقتناء الكلاب الأربعة ، إلا أن تلحق بالكلب الهراش .

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٣٥ كراهة اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللثالي عن النبي (ص) انه قال : من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط . مرسله .

أبو الفتوح في تفسير قوله تعالى : (وما علمتم من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) في اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية و كلب الحائط والزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع ، الخبر . مرسله .

وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان .

وفي رواية أخرى قيل لابن عمر : إن أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال : إن لابي هريرة زرعاً . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية الى مكانة أبي هريرة في —

وقد يقال : بجواز بيع كلب الماشية لقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فان جواز البيع من الخير الثابت فيه . وفيه أن غاية ما يستفاد من الرواية هو جواز اقتنائه . للانتفاع به في حراسة الماشية وانصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالا ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا اتضح : أنه لاوجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخمر لاثبات عدم المالية فيها ، لاوجه لذلك لان الشارع قد ألقى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوظة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله : (الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) . أقول : الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماد (٢) ، قال : (قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب) . والمراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله ، ثم ان العصير اذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أركان هذا القول البطل البجاعة شيخ الشريعة (ره) في رسالته العصرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلا . ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلبي النسابة المتقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ ؟ فقال : حلال ، قلت : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شه شه تلك الخمرة المستنة) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الايام ، ثم عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

— وضع الاحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء اغراضه الفاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ ك باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ثل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب العصير ؟ قال : تشرب ما لم يغلي فذا غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ أن العصير لا يحرم شربه من أبوابه الا شربة المجرمة .

وان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام في المقام ، ومورد النقض والابرار من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شربه وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين العصير العني والتمري وحكم بنجاسة الاول وطهارة الثاني ، وتحقيق ذلك وتفصيله في كتاب الطهارة ، ووجه الكلام هنا في خصوص البيع فقط ، والظاهر جوازه .

ولنهد ليان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال في ان العصير العني سواء غلى أم لم يغل من الاموال المهمة في نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لما لكه ، كما في أغلاء الغاصب ، فانه يضمنه بنقصان قيمته اذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ اللبادوي في غير أوان العنب ، فانه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان نسبيا لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للدبس ونحوه فغضبه الغاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن الغاصب وإن أخذ ثمر العصير المغصوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لازدياد القيمة .

ومن هنا ظهر لك ضعف قول المتن : (لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن بيعك النافذ) بل وجب عليه رد ، ووجب عليه غرامة الثلاثين ، واجرة العمل فيه حتى يفسد الثمن) فقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

اذا كانت ذلك ، وق الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى : في جواز بيع العصير العني بغير غليانه ، والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات . والناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه اذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء النجاسة لا يبيح شيء من هذه التعليقات الى معنى محصل ، أما النجاسة فانها لم تذكر إلا في الروايات التي تمون ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المنتجسات : لأن نجاستها لا يزيلها غسلها شمولها للمنتجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائنها عن المنفعة . والناحية الثانية : شبهة في أن العصير العني المنزلي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد ذهاب النجاسة ، على أن ما نهى النجاسة عن البيع متنوعة كما تقدم .

وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة بيعه وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا ايضاً الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء في ذاته الذاتي الأولي ، فلا تشمل الاشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا لم يول بحرمة بيع الاشياء المباحة في ذاتها النجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية ففيه أن العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر أن المالية لا تمتد في صحة المعاوضة على الشيء . وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد بن الهيثم (١) : إنه (إذا تغير عن جاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه) . فأن البيع من جملة الخير المنفي فلا يجوز . وفيه أولاً : أنها رواية مرسلة ، فلا يصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية . وثانياً : أنها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة التهرب فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : (وإن غلى فلا يحل بيعه) فإن ظاهرها نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة الى القسم الاول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ الشريعة أن الطهارة والحلية فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلاً ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقرينة الصدور والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أو ما هو

(١) عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشر به صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ كآبَابُ الْعَصِيرِ ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاشارة ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الاشارة المحرمة (٢) قال : سألت رجلاً ابا عبد الله «ع» عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجعل في الدنان وابعده قبل ان يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه نجراً . مجهولة لابي كهمس : راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ كآبَابُ ١٠٧ بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل نجراً مما يكتسب به . في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكئي ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والماء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الاسد قاله الليث . والرجل القينج الوجه عن ابن خاويه . والناقة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس القصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونها رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد أيضاً . أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أغرم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فان إشراب النجس أو المتنجس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للذبس ونحوه فلا يستفاد منها .
ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرأ) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجوز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه خمرأ ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرأ تعليل الامام «ع» جواز البيع بقوله : (بعتة حلالا فجعله حراما فأبعده الله) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات ومنها ما في رواية أبي بصير (١) من قوله «ع» : (اذا بعته قبل ان يكون خمرأ وهو خلال فلا بأس) . فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرأ ، ومفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند ، وثانيا : ان روايتها أبا بصير مشترك بين اثنين ، وكلاهما كوفي ، ومن أهل الثقة ، ومن المقتضوع به ان يبيع العصير العني لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب اليها من الخارج فضلا عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلا جدأ ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور الى حليته حتى بعد الغليان مالم يصير خمرأ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الخمر وجواز بيع العصير التمري قبل كونه خمرأ ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أيسر عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصة بالعصير العني ، فغاية الامر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين ، إلا أنه لا بد من التخصيص بالتمري ، لان ظاهر قوله «ع» : (وهو خلال) هو أن العصير قبل كونه خمرأ خلال ولو كان مغليا ، ومن الواضح ان هذا يختص بالتمري دون العني .

قوله : (والظاهر أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث) . أقول : قد حكى المصنف عن المحقق الثاني في حاشية الارشاد : انه (لو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من يستحل فيه اشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (ان الاقوى العدم ، لعموم ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا أن الذي يظهر لنا منه : أنه اراد من العصير مطلق المعتصرا من عصير الفواكه وغيره ، وبدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان : الوجه الاول : عطف كلمة (نحوه) على

(١) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرأ ؟ قال : اذا بعته قبل ان يكون خمرأ وهو خلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد راجع المصادر الزبورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المبيعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العنبي في المقام . والوجه الثاني : نقييده جواز البيع عن يستحل ، إذ لو كان مرادة خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل ايضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الاطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانة على الأثم : فإن العصير العنبي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الغليان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الأثم ، ويستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله : (يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس) . أقول : المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لفائدة الاستباح به تحت السماء خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الإجماع على ذلك ، قال : (يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ، وقال أبو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقاً ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وعن الحنابلة ايضاً لا يجوز ، إلا أن الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطبقها على جواز الانتفاع به : بل في بعضها (٤) ذكر

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز أن يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله في الدبغ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم إلى الجواز . وعن الحنابلة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فإنه لا يحل بيعه . وفي هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن الرشد اختلفوا في الزيت النجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله فتنه مالك والشافعي ، وجوزة أبو حنيفة وابن وهب إذا بين ، وفي نوادر الفقهاء اجمع الضجاجة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه إذا بين ذلك .

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ عن ابن عمر أن قال : سأل القاسم وسألما عن

الزيت تموت فيه الفارة أفنبهه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة) . أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة إذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ماخرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعة محالة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولا غيره من المتنجسات القابلة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد تقدم أن المنع عن بيع التجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المدفعة المقصودة ، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وفيه أولاً : أنه قد تقدم مراوأة عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف المصنف هنا وفي مسألة بيع الميتة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له تقع محل ، بل وستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً .

وثانياً : أننا لا نعرف وجهاً لاقتناء كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه إنما هو حرمة بيع التجس ، أو المتنجس من حيث هما كذلك ولم يقيد بحرمة الانتفاع بها ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمة بجواز الانتفاع بها أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بها من علل التشريع لحرمة بيعها ، ومن قبيل الواسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعية النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للتجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى يقتضي انقطاع الاستثناء ، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل ، وعليه فذكر مسألة المعاوضة على الأعيان المتنجسة في عداد المعاوضة على الأعيان النجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف ، الاولى (١) : مادل على جواز بيعه مقيداً بـ «علام المشتري» . الثانية (٢) : مادل على جواز البيع من غير تقييد بالـ «علام كرواية الجعفریات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً» . الثالثة (٣) : مادل على

(١) ابن وهب عن ابي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ماتقول في بيع ذلك ؟ فقال بهه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعة . ابو بصير قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فتنطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم اذا بعته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به . وج ٢ التهذيب باب الفرر ص ١٥٣ . وج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحل بيعه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاسناد باسناده عن اسماعيل بن عبد الخالق عن ابي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للمسراج ، الخبز . ضعيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ ثل .

(٢) الجعفریات باسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج ٢ المستدرک ص ٢٧٧ أقول : قد أشرنا مراراً عديدة الى وثيقة كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفریات ، ولكن تبين أخيراً لسيدنا الاسناد ادام الله ايام إفاضاته : أن الوجوه التي استند اليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرج عن الجهالة ، فإن من جملة روايته موسى بن اسماعيل ، وهو مجهول السناد ، في كتب الرجال ، ومما بالغ المحدث الثوري في اعتباره وتوثيق روايته ، إلا أن ما أئده لا يرجع الى معنى محصل تركز اليه النفس ، ويطمئن به القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألت عن حب دهن مات فيه ذرة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل باب ٣٦ بيع الذكي المختلط بالمتنجس مما يكتسب به .

الجعفریات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الادم وفيه الدم في السسل او في زيت او في السمن إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الاعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لها لاحالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الاعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحوال ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه ان يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف والفرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسمراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج) . أقول : الرواية للحلي ، وهي ايضا دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وزاد في المحكي عن التهذيب) . أقول : بعدما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار اليها الدالة على جواز إسمراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت تبينه وتبينه لمن اشتراه ليستصيح به) . فأشار به إلى رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كذا صنعه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع

الدهن المتنجس

قوله : (إذا عرفت هذا فلاشكال يقع في مواضع : الأول) . أقول : بما قيل أو يمكن ان يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال ، الأول : جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة السرائر الثاني : جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف . الثالث : جوازه ببيع بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩ ، وج ٢ ص ٤٢٧ .

دعائم الاسلام عنهم «ع» إذا وقعت (الدابة) فيه (الادام) لمات لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر . نسخة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

قصد مع ذلك المنافع المحللة أم لا . الرابع : صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا اذا كانت شائعة ، فلا يعتبر في صحة البيع ذلك القصد . الخامس : جواز بيعه على وجه الاطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الايرواني من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجعلها أجنبيتين عما ذكره المصنف (ره) .

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه ، وقال : يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح ، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه ، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ، والذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس .

ولنبداً بذكر ما اختاره المصنف ، وذكر ما ردد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فنقول : ملخص كلامه : أن ماليت الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة اذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه ، لا مطلقا لانصراف الاطلاق الى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها ، فيكون أكلا للمال بالباطل . ولا مع قصد الفائدة المحللة النادرة ، فإن قصدها لا يوجب الماليت مع حرمة منفعتها الظاهرة ، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب عليه على ما اذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة ، فإنها وإن لم توجب الماليت بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلا للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب الماليت في بعض الأحيان كما في الخمر والخنزير ، فيكون أكل المال في مقابلتها أكلا له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة ، فإن المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من المطور مشتركة في أن الاطلاق والاستصباح بها او جعلها صابونا من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في ماليت الدهن ، غاية الامر ان نفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، ولشتم فيما قصد منه شتمه أو وجب لها زيادة في الماليت ، وأوجب إسحاق المنافع الآخر المفقول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرد جعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر اهل العرف ، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن اذا تنجس إنما هو بخصوصه إباحة أكله ، وإما ما سواها من المنافع فهو باق على حله .

على الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان نظرية ، وعروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكلي ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة . ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو اتلفها متلف ، للسيرة القطعية القلائية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فإن اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقا ، وإن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا .

وأما المنافع النادرة للشيء فأنها لا توجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا نظن أن أحدا يلزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخروجه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدماً في صحة البيع . قوله : (نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة) . أقول : أشار به إلى الوجه الثالث . ويرد عليه : أن مالية الأشياء قائمة بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التمليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الأشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل الضلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الأشياء إذا كانت متناهية بل لحاظ المنافع الأخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمراً ، وسيأتي البحث فيه وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الأمر أن ترتب المنفعة عليها آية لأثمراه وداع إليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بازائها ، وما يدلنا على ذلك أنه إذا استوفى المشتري منافع المال الأخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، أو التي انصرف إليها الإطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير اشتقاق ، وما ذكرناه تجلي : أن أكل الثمن في مقابلة ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فإنه مضاعف إلى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، ونهاية عن الأسباب الباطلة لها . أن اشتراط الزيادة المحرمة لا يوجب كون الثمن بازائها ، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل الذي لا يربط لا تقابل بالثمن : وسيأتي ذلك في مبحث الشروط إن شاء الله . قوله : (وإلا فسد العقد بفساد الشرط) . أقول : رد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صغريات الكبرى المذكورة .

قوله : (بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد) . أقول : يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التأملية ، ثم لنسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة : فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً في ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال : يلزم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن . لقول الصادق «ع» في رواية ابن وهب : (بهه ويته لمن اشتراه ليستصبح به) . ولقوله «ع» في رواية اسماعيل بن عبد الحالى : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج) . فانها ظاهرتان في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للإسراج فقط .

وفيه أولاً : أن الرواية الثانية ضعيفة السند كما تقدم . وثانياً : أن الظهور البدوي في الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولها هو أن الاستصباح والإسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في عذور التجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالمطهرة كالآكل ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً : أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأمر والنواهي إنما تجمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وبسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأمر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، وكالأمر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : (أو فوا بالعقود) ، وكالنهى عن بيع ما ليس عندك ، والنهى عن بيع الغرر ، وسيأتي البحث عنها في مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسي ، وحمله على الإرشاد .

قوله : (كما يوجب ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها) . أقول : وجه

الايام دلتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل الغناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجباً لبطلان البيع وإن لم يشترط في ضمن العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الاعرج المتقدمة) . أقول : ليست الرواية للاعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الاول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كان المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصرح به في كلامهم هو الوجوب مطلقاً ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الاجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا ينبغي أن موضوع البحث في الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده ، وأما هنا فموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينها هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاماً من الامرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفت من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه ربما يقال : بان الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بعته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وسالماً عن الزيت تموت فيه العارة أفنيعه ؟ قال : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتره .

وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية اسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المصير إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا متفية : وهكذا الحال في مطلق الأوامر .

على أنا وإن قلنا بظهور الأمر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فإن رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول أن الظاهر من قوله «ع» فيها : (بعه وبينه لمن اشتراه) . أن الإعلام بالنجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح جداً أن البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر ، وهو في نفسه وإن كان جائزاً كما حقق في علم الأصول ، ولكن لم يقل به أحد في المقام ، وعليه فلا يحصى عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني : أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة : وإلا فلا ملازمة بينهما بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسي ، ويختص وجوب الإعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا يفتنح به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صفريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام .

حرمة تغريب الجاهل وإلقائه في الحرام الواقعي

قوله : (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاء له في الحرام الواقعي حكم بحرمة في الشريعة المقدسة ، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي . ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مضافاً إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ماورد

(١) في ج ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها . أو اتخذ عليها سرية فهي طالق ففرض في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موثقة لعلي بن الحسن الفضال .

في الأخبار الكثيرة في مواضع شتى الدالة على حرمة تغريب الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

منها مادل (١) على حرمة الانتفاء بغير علم ، ولحق وزر العامل به للعقوبة ، فإن ثبت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لوجهين : أحدهما : افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتية والمبغوضات الإلهية ، وقد توافق العقل والنقل على حرمة . وثانيها : التغريب والتسبيب وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومن مادل (٢) على ثبوت أوزار المأمومين وإثمهم على الإمام في تقصير نشأ من تقصير الإمام ، فيدل على حرمة تغريب الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

(١) أبو عبيدة الحذاء عن أبي جعفر «ع» قال : من أفنى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل فتياء ١١ صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٨ ، و ج ٣ ثل باب ٤ عدم جواز القضاء والانتفاء بغير علم من كتاب القضاء . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) : من قال على مالم أقل فليتبوأ بيئاً في جهنم ومن أفنى بغير علم كان إثمه على من أفناه . أقول : قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن خالفها أهل السنة في أصولهم وفروعهم .

(٢) كتاب الغارات بأسناده عن كتاب علي «ع» : كتب أمير المؤمنين «ع» إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك تصلحها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلي (ره) في رواية ابن أبي الحديد : وانظر يا محمد صلاتك كيف تصلحها فاعلم أنت إمام ينبغي لك أن تتمها وأن تحفظها وأن تصلحها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً . وزاد في تحف العقول هكذا : ثم انظر صلاتك كيف هي فإنك إمام وليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل أجورهم ولا ينقص من أجورهم شيء . مجبولة لأبراهيم بن حسن وعباية وغيرهما . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ . و ج ٢ شرح النج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من .

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرهية إطعام الاطعمة والاشربة المحرمة للبيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .
وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبتت الكراهة أو الكراهة المبالغة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالارولية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها مادل (٢) على ضمان الامام صلاة المؤمنين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم وجوب الاعادة على الامام دون المؤمنين ، وتحمله كل وزر يحدث على المؤمنين من جهة النقص إذا كان عالماً .

ومنها مادل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقى كوز من شربها ،

— جملة من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت وأتم الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ سنن البيهقي ص ١٢٧ (١) كما ويب . غياث عن أبي عبد الله «ع» قال : ان أمير المؤمنين «ع» كره أن تسقى الدواب الخمر : موثقة لغياث بن ابراهيم . يب : أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألتني عن البيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله أو شربه أبكره ذلك ؟ قال : نعم يكره ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ و ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ كآب نواذر ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن رسول الله (ص) أنه نهى أن تسقى الأطفال والبهائم وقال (ص) : الاثم على من سقاها . ضعيفة (٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : أبيضن الامام صلاة الفريضة فان هؤلاء يزعمون أنه يبيضن ؟ فقال : لا يبيضن أي شيء يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر ! . صحيحة راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ و ج ١ ثل باب ٣٥ أنه إذا تبين كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة . و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ . (٣) في عقاب الأعمال بإسناده عن النبي (ص) في حديث : ومن سقاها - أي الخمر - يهوديا أو نصرانيا أو صابياً أو من كان من الناس فعليه كوز من شربها . مجهولة لجهالة كثير من روايتها كوسى بن عمران ويزيد بن عمر وغيرها .

وفي الجصال بإسناده عن علي «ع» في حديث الأربعائة قال : من سقى صبيّاً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عز وجل في طينة خبال ضعيفة لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة الخبال يارسول الله ؟ قال : صديد أهل النار . راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک

وإذا كان التسبب والتغير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .

ومنها الاخبار الآمرة بأهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فإنه لافرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشرة أو بالتسبب . ويؤيد ما ذكرناه ما ورد (١) في جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وأنه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام الرق المتنجس لاهل الذمة أو الكلاب ، وقد تقدم ذلك ايضاً في المبحث المذكور .

قوله : (ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، والإلزام التصويبي المستحيل أو الباطل ، فلاحكام الواقعية وملاكاتهما شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتباع بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين ان المكلف الملتمس كما يحرم عليه مخالفة التكليف الالتزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو نفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة اللزمتين ، وهذا المنطوق موجود في كلتا صورتين ، فالادلة الاولى كما تقتضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهودياً أو نصرانياً أو امرأة أو صبياً أو من كان من الناس فعليه كوز من شرها (١) في ج ١١ الوافي باب ١٦ اختلاط ما يؤكل بغيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن البختري قال : قيل لأبي عبد الله «ع» في العجين يعجن من الماء المتنجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١١ حكم العجين بالماء المتنجس من الأسماء . وج ٢ ثل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . ولكن المذكور في الموضع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عين الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسند .

مخالفة التكاليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبيب .
وبعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الاصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن
المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الالتزام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه
مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكتها فهي باقية على حالها ، وعليه فتغزير الجاهل
بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المفروض التكاليف الالزامية ، إلا انه يوجب نفويت
غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبده عن الدخول عليه
في وقت خاص عينه لفرغه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبيب ، ولذلك لو سبب أحد
العييد لدخول أحد على فلوله في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه
لاتحاد الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والبدئية ، وما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير
المصنف تسامحاً واضحاً ، فانه أتى بلفظ القيسح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القيسح
يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقيسح الحرمة ،
وامكنه لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المتقدمة إنما تقتضي حرمة تغزير الجاهل بالاحكام الواقعية فيما اذا كان
المفروض في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإغراء ، ويترتب على ذلك تقييد
وجوب الإعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضاً ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في
معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : (بل قد يقال : بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبب) . أقول : قد عرفت
بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الجرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من
دون تغزير ولا تسبب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان :
فمن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد المهنا
عن رأى في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر .

ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من
الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .

وقد يقال : بعدم الوجوب في غير موارد التسبب ، لرواية ابن بكير (١) فانها سرية

(١) عن أبي عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال :
لا نجاسة ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يعيد . موثقة لعبد الله بن بكير القطعي . راجع ج ١ ، ثل
باب ٢٧ : انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب التجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية
محول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

في عدم وجوب الاعلام بتنجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الحبيثة ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلمية ، لأن تنبيه الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم ، ويرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان .

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين ، الاول : خبر محمد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و (قال : لا يؤذنه حتى ينصرف) من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية . فانه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الحبيثة في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خبر عبد الله بن سنان (٢) فانه صريح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة ايضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الأغصاء عما ذكرناه فلنرجع في المقام هو اصاله البراءة ، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام ، لنخرج به عن حكم الاصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زيدا مهذور الدم شرعاً ، فتصدى لقتله وهو محترم الدم في الواقع او اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، او غير ذلك من الموارد ، فانه يجب على الملتفت إعلام الجاهل في امثال ذلك ، لكي لا يقع في المجهذور ، بل تجب مدافعته لو شرع في العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما في غير تلك الموارد فلا دليل عليه . بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للبرؤ من .

قوله : (والحاصل : ان هنا اموراً اربعة) . اقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغيز في الحرام الواقعي على اربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور

- (١) عن احدهما «ع» قال : سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١١٣ . وج ١ ثل الباب ٤٧ المتقدم .
- (٢) عن ابن عبد الله «ع» قال : اغتسل ابي من الجنابة فقبل له : قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك او سكت ثم مسح اللمعة بيده . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١٥ والباب ٤٧ المتقدم من ج ١ ثل .

الحرام من الآخر ، كما كراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المكسره بالكسر ، وثبوت وزر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كما طعام الشيء المحرم للجاهل بحرمته وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فإن استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر ، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الضمان أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الاتلاف .

ومن هذا القبيل مانع فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لا يعلم بنجاسته من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطاً لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول تارة يكون من قبيل إيجاد الداعي للثاني على المعصية ، سواء كان باثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض والتوصيف ونحوها ، أو بإيجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لالقاءهم في سب الحق عناداً ، وأخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأ . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المانع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ، ولا إشكال في حرمة السكوت إذا اجتمعت شرائط النهي عن المنكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فإن الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيما نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الأمور المهمة في نظر الشارع حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وإلا فقيده إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق الغلة والمعلول على غير ماهو المصطلح فيها ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات .

فتقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النور (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر —

والروايات (١) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه .
وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فإن لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب المتجسس جهلاً ، وأنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمة ، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع الآخر في الحرام ، وأخرى لا يكون كذلك ، أما الأول : فلا شبهة في حرمة ، كما كراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فإن العرف لا يفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فإن كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراماً ، فإنه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو المتجسس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة لشربها ، ومن هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الآلهة الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الأمثلة من قبيل السبب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

— من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ج ١ ، أصول الكافي بهامش مرآت العقول . وج ١ الوافي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا

الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسامون يسبون أصنام الكفار فهاهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فأنهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ أصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه

ص ٣١٠ . وج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . وج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة —

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك .
أما الاول : فكاعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فإن إعطائه وإن كان مقدمة للحرام ،
إلا أنه ليس بداعٍ إليه ، والحكم بحرمة يتوقف على أمرين ، الاول : كونه إغانة على الاثم ،
والثاني : ثبوت حرمة الاعانة على الاثم في الشريعة المقدسة . وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث
بيع العنب ممن يجعله خمراً .

وأما الثاني : فكن ارتكـب المحرمات وهو يـمـرأى من الناس ، فإن رؤيتهم له عند الارتكاب
ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لا بأس بادخله تحت عنوان الهـي عن المنكر فيجب النهي عنه
إذا اجتمعت شرائطه .

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاوتاً واضحاً ، حيث جعل مانحن فيه تارة من القسم الثاني ،
واخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الاول : أن يراد بالفرض الذي أدخله
في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فإن إعطائه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام
الذي سيق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض
الثوب المتنجس ، كما تقدم في مسألة السيد المهنا عن العلامة عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ،
فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر ،
بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل ، ولا شبهة في
مناسبة الثوب المتنجس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتنجس في كلا
الموردين مع الالتزام فيها باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبباً
لا يقاع الجاهل في الحرام ، والملاحظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع
النظر عن التسبب .

قوله : (ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب
إظهارها) . أقول : أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الاول : (أن وجوب الإعلام على
القول به ليس مختصاً بالمعاوضات ، بل يشمل مثل الاباحة والهبة من المجانيات) . والثاني :
(أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقيحاً ، فإن ثبت ذلك حرم
الالقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل) .
أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وجيحاً ، إلا أن الثاني غير وجيه ، فإن النجاسة

— اخرى باختلاف في صدر السند . قال «ع» : ما لم يتعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه أن قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .

لا ينكر كونها عيباً في الاعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبائح الواقعية أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره ، كما اذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومنزجه بدهنه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

والذي يسهل الخطب أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها ، كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لا ينحصر بإظهار العيب الخفي ، بل يحصل بالتبري عن العيوب ، أو باشتراط صرفه فيها هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم : أن النجاسة عيب خفي وجب إظهارها حتى لا يكون غشاً للمسلم .

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسة فيما إذا كان المشتري مسلماً مبالياً في أمر الطهارة والنجاسة وأما اذا كان كافراً أو مسلماً غير مبال في الدين فلا يجب الإعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالاصول .

جواز استصباح الدهن الممتنع تحت الظلال

قوله : (الثالث : المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو جواز الاستصباح بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة السراة : وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما ما يقطع بنجاسته فقال قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون - وهو الأقوى - : إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادریس بعده : ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الإدهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى للاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فلاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالتنجيس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه . وفيه أن دعواه في المقام مجازفة لمخالفة جملة من الأعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الإجماع التعبدية هنا ممنوع لاحتمال استناد المجتهدين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : الشهرة التتوائية . وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : رسالة الشيخ المتقدمة ، المنجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة في كون الإسراج به تحت السماء .

وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها في أصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (ره) : (روى أصحابنا : أنه يستصباح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصباح به تحت السماء) . كانت حينئذ رواية مرسلة . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (ره) ، فإنه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فإنه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الإسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجبا لتنجيس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً) .

الرابع : ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إجابة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، وبمجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً : أن الدليل أحص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو أقله الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه . وثالثاً : إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لا يجوز تنجيسه في

المساجد والمشاهد ، وعاليه فلاوجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه قوله : (لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها) . أقول : محصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد ، أو لحرمة تنجيس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل الرسالة على الارشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان . وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور ولا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأرهن من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية في المطلق ، ونسبة حجيتها إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن الرسالة غير صالحة لتقييد المطلقات فقيه أنه بناء على جواز العمل بها وانجبار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال في أصل وجود الرسالة كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن الرسالة تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غاية . قوله : (لكن لو سلم الانجبار) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجيرة بشيء ، كما أذهبنا إليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى الرسالة المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجراً على مخالفة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهرة ليست بحجة .

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح

قوله : (هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح ؟) . أقول : حاصل كونه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة في جعله صابوناً ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد . ثم قرب الجواز . وعن الحنفية (١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقاً استناداً إلى رواية قرب الاستناد (٢) الدالة على عدم جواز التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة السند .

لا يقال : إن هذه الرواية لا يجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب ، لفتوأم يجوز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضاً . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال : إن هذه الرواية مجملة لا تفي باثبات المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لانهن به) من باب الافتعال بالتشديد ، فيكون دالاً على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الإفعال ، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جواز الاستعمال مطلقاً . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الإفعال بمعنى الخدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الإفعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالتنجيس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة ، ويدل هذا الأصل على إباحة ما لم يرد فيه نهى وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالتنجيس في

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله في الدبغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ونحوها .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حب دهن ماتت فيه فارة ؟ قال : لانهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ماهو مشروط بالطهارة من صغريات ذلك .
 قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض) . أقول : لاوجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا .
 ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن الغاية القصوى من خلق الأجرام الأرضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعا لخلق الانسان ومقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا يتنافى تحليل بعض النافع عليه دون بعض .

وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والأنواع المتشعبة من الجبال والأودية والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وانحاء المخلوقات من النباتي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة اعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح : (يا من دل على ذاته بذاته) .

الاصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل) أقول : قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات والروايات .

أما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والارلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) . فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه . وفيه ان الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيرا ، كما اطلق على الكلب في صحيحة الباق (٣) إلا ان الآية لا تربط بالمدعى لوجوه ، الاول : ان الظاهر من الرجس

(١) سورة البقرة آية ١٩ . وفي ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتنتفون بها بضروب النفع عاجلا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى ان قال : فلم اترك شيئا إلا سألت عنه ؟ فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعناوينها الأولية ، فيختص بالأعيان المجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الامور العرضية .

الثاني : أثرت الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينازع في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية : التي الخمسة الموجودة في الامور المذكورة في الآية ، سواء كانت قدرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على اليسر والأنصاب والأزلام ، فإن من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة ، ولا شبهة في صحة إطلاق الرجس في الآية (١) على ما يشمل القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قدر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (بليد) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأزلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشير إليه قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر واليسر ويصدكم عن ذكر الله) . فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لا تنوضاً بفضلله واصيب ذلك الماء ، الخمر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . وج ٤ الوافي باب أسار الحيوانات ص ١٣ . وج ١ ثل باب ١ سور الكلب من أبواب الاسار .

(١) في ج ٢ مجمع البيان ط ص ٢٣٩ : رجس أي خيث . وفي مفردات الراغب : الرجس الشيء القدر . يقال : رجل رجس ورجال أرجاس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفي القاموس : الرجس بالكسر القدر ، والمأثم ، وكل ما استقدر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملاً قبيحاً .

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفي ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالاغواء المزينة لكم ذلك حتى اذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم غلب القبائح على ما يمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سليماً ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحرز قبضه فلا تشمله الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان يصدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة يصدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن الحجر من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك التنصب بلحاظ جعلها صليبا ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والتنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (بليط آزمايش بخت) وأما ما لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والحزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمله الآية الرابع : إذا سلمنا ثبوت الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فالاجتناب عن الحجر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والحالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهم ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل القسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقا ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقا .

قوله : (مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد) . أقول : لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلّي على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم لزم المحذور المذكور .

ومنها قوله تعالى (١) : (والرجز فاجر) . بناء على ثبوت الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة الحجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الحجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الذين ظلموا

رجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة، كصاحب القاموس وغيره، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما يريد من المسارعة إلى المغفرة، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آيتها (١).

ومنها قوله تعالى (٢): (ويحرم عليهم الخبائث). بناء على صدق الخبائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات. وأجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقربته مقابلته بحلية الطيبات. وفيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك.

والحق أن يقال: إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح، فالمتنجس خارج عن مدلولها لأنه من الأعيان.

لا يقال: إذا أريد من الخبيث العمل القبيح وجب الالتزام بالتقدير، وهو خلاف الظاهر من الآية.

فإنه يقال: إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأبوال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية، وخصوصاً بقربته قوله تعالى: (ونهيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط.

وأما الأخبار فهي كثيرة: منها ما تقدم من رواية تحف العقول، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم). فإن الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من وجوه النجس.

وفيه أولاً: ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية، وعدم انجباره بشيء. وثانياً: أن الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسة، فإن وجه الشيء هو عنوانه الأولي، فلا تشمل المتنجسات، لأنها ليست نجسة بعناوينها الأولية.

ومنها رواية السكوني (٤) الأمرة بإهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة

(١) سورة آل عمران، آية: ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم). سورة البقرة آية: ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات).

(٢) سورة الاعراف، آية: ١٥٦. (٣) ص ٣٩.

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً «ع» سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل. ضعيفة للتوفلي. راجع ج ٢ ك باب ١٤ من الاطعمة—

الانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الأكل . وفيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان المرق قليلاً ، لا بمقدار القدر ونحوه .

ومنها الأخبار (١) الدالة على أن الفارة إذا ماتت في السمن الجامد ونحوه وجب أن تطرح الفارة وما يليها من السمن ، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن (٢) والاحرب (٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فأنما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

— ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : إذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، الخبر . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف . وج ٣ ثل باب ٤٢ أن الفارة الخ من الأطعمة المحرمة . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت المتنجس مما يكتسب به .

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألت عن الفارة والكلب إذا أكل من الجبن وشبهه أيجلأ كله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل .

إلى غير ذلك من الأخبار للزبورة في المواضع المتقدمة من ج ٢ ثل . والوافي . وج ٢ التهذيب . وج ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧ . وج ١ ص ٢٩ . وج ٢ ص ٤٢٧ . وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محرکة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف . (٣) في المتجد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صفاراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما نلنا الفارة من السمن للإرشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام . ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فإن الأمر بالمرافقة فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلة ثقله ، مضافاً إلى أنها ضعيفة السند .

ومنها قوله «ع» في روايتي سبابة وعمار (٢) الواردتين في الانائين المشتبهين : (يهرقها جميعاً ويقيم) فإن أمره «ع» بمرافقة الانائين مع إمكان الانتفاع بهما في غير ما هو مشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الأمر بالإهراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيها للمولية التكليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إهراق الانائين لا يتحقق عنوان فقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الانائين .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فإنه لولا حرمة الانتفاع به في

(١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهرق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب . مهملة للحسن المبارك وضعيفة لمحمد بن موسى . راجع ج ٢ كآ باب المسكر يقطر منه في الطعام من الاشرية ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناءان فيها ماء وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيها وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهرقها جميعاً ويقيم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ كآ ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٥ . باب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ . وج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر بملاقات النجاسة من ابواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الحلب يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدرة فأهرقه ، الحديث . صحيحة . في القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ ب ١ . وج ١ ثل . وج ٤ الوافي -

غير ماهو مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك ، وفيه أولا : ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضي ذلك ، لئلا نفعه في العادة . وثانياً : أن الأمر بالمهراقة في تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشبهة ، ولا يجوز التعدي من مورها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامية (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فإنها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصراً في الإسراج ، فإنه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لعارض له الامام (ع) فيها أو في غيرها .

وفيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل والإسراج فقط ، فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج ، فلذا لم يتعرض الامام (ع) لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله (ع) في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن ينتفع به كسراج ونحوه) . وكقول علي (ع) المروي

— وفي موثقة سماعة : فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء . وفي موثقة أخرى له : وإن كان أصاب « المني » يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١ كما باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياه ص ١١ و ١٢ وفي صحيحة الباق التقدمة في ص ١٢٨ عن سؤال الكلب قال (ع) : واصيب ذلك الماء . (١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفارة إذا ماتت في السمن من الأطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقسع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصباحوا به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الأحاديث .

(٣) بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : سألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن ينتفع به كسراج ونحوه بمجولة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفارة إذا وقعت في ما يج من الأطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً) . فإن الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التعمدي عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحالة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات ينحصر بالاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بعمله صابوناً ، ولذا يجوز الإمام «ع» أن يلتفت به بغيرهما أيضاً في رواية قرب الاستناد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : بانعقاد الإجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فإن الإجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الأصول . على أن دعوى الإجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفریات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ . المستدرک ص ٤٢٧ .

قال المحدث الثوري نور الله مرقدته في ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية من الخاتمة ص ٣٢٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبي عليه السلام ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ منتجب الدين : علامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الانساب : إنه من المشائخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورث المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كجمد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن القارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فإن كان مائماً ؟ قال : فانتفعوا به ولا تأكلوه .

وأما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق ايضاً .
ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارة الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ،
قال في الفتية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محالة : (وقيدنا
بكونها « المنفعة » مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن
تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح به
تحت السماء : وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الإجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع
كلامه : أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل
قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس
للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) : (إذا ماتت القارة في سمن أو زيت أو شيرج أو بزنجس
كله ، وجاز الاستصباح به ، ولا يجوز أكله ، ولا الانتفاع به لغیر الاستصباح) . ثم ذكر
المخالفين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال : (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) .
وفيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط ، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل
على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع ، فلا يشمل سائر المتنجسات
وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه
وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين
دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ،
والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة)
وفيه أن ما أفاده وإن كان صحيحاً بحسب الكبري ، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام
الشيخ (ره) ، فإن ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في
الجواب هو ما ذكرناه .

على أننا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي
المعصوم «ع» . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه
المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصبغ والحناء) . أقول : الصبغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا في
شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : (و مراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف) .
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والذي أظن وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئا) . أقول : بل لا يغنيه أيضا ،
لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ،
فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله : (والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر) . أقول : قد عرفت :
أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشرح في شيء منها ، لما نقل
في المتن ناظمي عن سهو القلم .

قوله : (ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه
الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أو فوا بالعقود ،
وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا يحتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (ع) في
رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله
حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : إذا سلمنا
جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأغضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم
الجعل كما نقضناه في الأصول ، فلانسلم جريانه في المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي
بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجيس يكون من
الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قد تبين
أن إيراد المصنف (ره) الآيات المذكورة هنا لا يخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل
بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط ، ولكنه
توهم فاسد ، فإن ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس
والقرينة على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه : (فقد عرفت أنها لا تدل على حرمة الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله : (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم
الاندفاع هو أن الثوب المغسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالغسل ، إلا
أنه ليس معنى ذلك أن الصابون يرجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية
تتفصل عن الثوب بالغسل وإن كانت في غاية النجاسة والخبائثة .

الاصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة

قوله : (بقي الكلام في حكم نجس العين) . أقول : الظاهر ان الاصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ايضاً إلا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الاجماع .

قال في اول المكاسب من المراسم : التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال ببيع وغيره حرام . وفي المكاسب المحظورة من النهاية . جميع النجاسات محرم التصرف فيها . وفي فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من المبسوط ، نجس العين لا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا الكلب فإن فيه خلافاً ، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه ، منها الآيات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى : (والرجز فاجره) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفاً .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) . فان عموم التحريم فيها يقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فيها ، وبعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات ، فما يناسب الميتة والدم ولحم الخنزير إنما هو تحريم الاكل ، لا جميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبلت

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الجنبالة لا يصح الانتفاع بالدهن النجس في أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا يحل الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرمها الشرع فلا تكون مالاً ، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بحرمة الانتفاع بالميتة ثم جمل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالية ، وفي ج ٧ فقه المذاهب في الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بين بطلان البيع وحرمة الانتفاع . وفي ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزير في ماء قليل لا يفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعاً ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقة ، فإنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ :

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) إنما هو بتحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار اليه المصنف بقوله : (ويدل عليه ايضا كلما دل من الاخبار والاجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المبيع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكننا لم نجد فيما تقدم ، ولا فيما يأتي مادل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المبيع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة مادل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنا إذا أخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فإن دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكوه وإمسكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لملها على الإمساك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجباره بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الاسلام : (وما كان محرما أصله منها عنه لم يجوز بيعه ولا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علق على حرمة الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرما مطلقا ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينها .

وفيه مضاف إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لا حرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات . على أنا لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغاية ما يستفاد منها : أبى كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لأن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى ومما ذكرناه تجلى ما في النبوي المشهور المجعول : (إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) وبالحمل : أنا لم نجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلنا إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومنها الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقديره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينها (وقد عرفت

ذلك في الحاشية عن بعض العامة) فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .
وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجوار كون النهي عن بيعه تعبداً محضاً ، وعليه فإذا قام
الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظني ، ومن
الواضح أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، بل اللازم أن يقتصر من الاجماع على مورده المتيقن
من دون أن يتعدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من نفي الدين
والمفاضل المقداد . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الاكثر إلى جواز الانتفاع
بها من الامور الصعبة ، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعاً تعبدياً ،
لأن مكان استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : (الجابر لرواية تحف العقول) . أقول : قد تقدم في أول الكتاب عدم انجبار
ضعف الرواية بشيء من الشهرة والاجماع وغيرها .

قوله : (مع احتمال أن يراد من جميع الثقل جميع أنواع التعاطي للاستعمالات) .
أقول : إذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الاعيان النجسة
عن وجه الاطلاق ولو بالامساك ، ولا وجه لتقييدها بخصوص التعاطي ، كما لا وجه لتقييد
النهي عن الامساك بالامساك على وجه محرم .

قوله : (نعم يمكن أن يقال : أن مثل هذه الاستعمالات) . أقول : توضيحه أن النهي
عن الانتفاع بشيء ينصرف إلى النهي عن الانتفاع به في منافعه الظاهرة لأن المنفعة النادرة
لا تعد من المنافع عرفاً ، فهي خارجة عن حدود النهي وإن كان الاطلاق في نفسه شاملاً لها ،
لا يقال : إن النهي عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منافعه ، لأن النهي عن الطبيعة
يقتضي الانزجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالاً على العموم .

ثم يقال : إن الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط ، ونظير
ذلك التصرّيات الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، فانه ينصرف إلى غير الانسان ،
لأن مقتضى العموم ظهور إلا به .

والنفي : أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان
القول بالنهي عن القربى العقلاني ، ومن هنا ورد في جملة من الاحاديث (١) جواز اقتناء الخمر ،

والجواب عن ذلك أن باب الخمر يجعل خلاصاً ص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشربة
ص ١١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من
الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيعها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) ما يصلح به الزرع .
قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فإن السنة فيه ذلك . والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فإنها تطهر بالاستحالة ، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً !! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة بأحالتها رماداً أو دخاناً ، وتطهير المساء : أعني ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النقرة .

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوفاً وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وأن يراد من النار الشمس فإن الشمس إذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الاغماض عما ذكرناه فالرواية بمجلة رد علمها إلى أهلها ، فإن الثابت في الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رماداً ، وهذا الشرط غير

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السباد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمدف الأرض تسميداً أصلحها بالسباد . وفي القاموس : وسمد الأرض تسميداً جعل فيها السباد ، أي السرجين برمد . وفي مجمع البحرين : والسباد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السباد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب إلي بخطه : إن الماء والنار قد طهرا . صحاحه . راجع ج ١ كما باب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ١٢٢ ، وج ٢ الوافي ص ٣٩ ، وج ١ نل باب ٨١ طهارة ما أحالته النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٥٧ .

حاصل في الجص ، وأن الماء القليل إنما يظهر الموضع المفسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هتا ، إلا أن يقال ، بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار اليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص) وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله .

وكيف كان فلاستفاد من الرواية أمران ، أحدهما : اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه .
وثانيهما : جواز السجود على الجص ولو كان مطبوخا .

قوله : (ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص قيد يجعلها مالا عرفيا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل الحرمة ، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الإرث والضان وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكتب الماشية وكتب الحائط وكتب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها !!
وعلى ذلك يجب أن ترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أتلفها أحد ضمنها لما يملكها ، وإذا مات مالها انتقلت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ، وكذلك تجوز إعارتها وإيجارها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة مقومة بالجانية ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وفائدته جواز فسخ الواهب إياها إذا لم يف له المتبب بالشروط .

لا يقال : إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية . فإنه يقال : إن الأحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل ، والموجود في أدلة النهي عن بيع الأعيان النجسة في غير ما ألفى الشارع ماليتها إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعاً ومن قبيل المبادلة بين المالكين .

قال المحقق الإيرواني : (إن للمالية لا تدور مدار المنفعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها نذير أموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب نبتة . . . انتفاع من اصطناع أجر أو خرف أو إناء وليس بمال) .

وفيه أنه لاشبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذوي النفع ، فنفع الجوواهر والنقود يبعها وشرائها ، وجعلها أثماً للامتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بها شرعاً سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كبعض أقسام التراب فإن الناس يبذلون بأرائها المال المهم . وعلى الإجمال مالية الأشياء إنما هي باعتبار منافعها فعدم المنفعة ليس من الأموال .

حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلانية على ثبوت حق الاختصاص والاولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعواض والطوازي كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرعاً سواء ، كالطرق والشوارع المقصوبة ، بديهة عدم جواز مزاحمة الأجانب عن تصرف الملاك في أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض وهذا مما لا ريب فيه .

وإنما الكلام في منشأ ذلك الحق ، وقد استدل عليه بوجوه ، الأول : أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فإذا زالت الملكية بقي الحق على حاله ، لأن كل واحد منهما ناشئ عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فإذا زالت الملكية بمجدها الأقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينها في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الألوان والكيفيات الخارجية .

وفيه أن الملكية الحقيقية من أية مقولة كانت ، جدة أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بمجدها الضعيف تارة ، وبمجدها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فإن اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبي هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .
وهذا لا ينافي ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى
هذا الكلام : أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق
سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدّة والضعف ، والكمال والنقص
نظير الألوان كما توهم .

ونظير ما نحن فيه تسمية الرجحان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب والرجحان
الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستحباب مرتبة ضعيفة من الوجوب .
الثالث : قد ثبت في الشريعة المقدسة أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب
نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الأخبار (١) فإذا زالت الملكية ، وشككتنا
في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل
كما نقضناه في علم الأصول . أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد
عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب
الزمان إلى أن قال «ع» : وأما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لنا حيثنا هل يجوز القيام
بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقرباً
إليكم ؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا !! من
فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فأنما يأكل في
بطنه ناراً وسيصلي سعيماً .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم ما لو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي .
سبأعة عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة
فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ،
موتقة لزعة وسبأعة الواقفين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما
المؤمنون اخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، رسالة .

وفي ج ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو
المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، رسالة . وعنه (ص) قال : لا يحلن أحدكم ماشية
أخيه إلا بإذنه ، رسالة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقياً على صفة المملوكة . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف إذا زالت عنه الملكية ايضاً !!
الراح : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدية في المسألة بعيدة جداً ، فإن من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المزسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله « ص » : (١) (من سبق إلى عالم يسبقه اليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر في ألسنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجد في أصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر أنه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتجوير وغيرها كسائر القواعد الفقهية الضرورية لبيان الأحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية المحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على أنها ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء ، فإن الشهرة إنما تكون جارة لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد . ويضاف إلى ذلك : أن جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبني ، وقد اشرنا إليه في أول الكتاب .

وأما حديث السبق ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، وغير منجيز بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً : أن مانحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم واشغلتها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته وممانعته في ذلك . ولو عمناء إلى موارد الحيازة فانما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلاقة

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسمع بن مضر قال : أتيت النبي (ص) فبأجته فقال : من سبق إلى عالم يسبقه اليه مسلم فهو له قال : نخرج الناس يتعادون يتخاطون .
وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرک بال : إحياء الموات ص ١٤٩ : روى عنه (ص) قال : من سبق إلى ما لا يسبقه اليه مسلم فهو أحق به .

بين المالك ومملكه بعد زوال الملكية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الإيرواني من الوهن ، حيث قال : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص : أما في الحيابة فلنعنوم دليل من سبق إلى ما لم يسبقه أحد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » وأما فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه) . فقد علمت أن المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب . وإن الحديث لا يدل على المدعى . قوله : (ثم أنه يشترط في الاختصاص بالحيابة قصد الحائز للانتفاع) . أقول : يحصل كلامه أنه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمحاز ، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المحاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك أن يزاحمه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الأوقاف العامة والمباحات الأصلية ، وعليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساطين والزروع ، فإن الظاهر بل المقطوع به أنه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون أخذ المال بأزائها أخذاً محرماً .

ولكن التحقيق أن يقال : أن المحاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالأوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الأصلية ، أما الأول فلا ريب في أن اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب مأوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجوز بيعه ، ولا هبته ، ولا اجارته ، ولا استملاكه .

على أننا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيابة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البدعي أن هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيابة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لا يرتفع الاشكال وأما الثاني : كالاختطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيابة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة إلى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي : من أحيأها ملكها إذن له الإمام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بإذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بأذن الإمام

ويؤيده عموم رواية : (من سبق إلى مالا يستحقه إليه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحيازة المتقدمتين ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأصل المتظافرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيفة محمد بن مسلم : (أيا قوم : عيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم) ، وكحسنة زرارة لابراهيم بن عثمان عن أبي جعفر (ع) : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيأ مواتاً فهو له) . وغير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتجريم ما يقصد به وهو على أقسام : الأول : مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل (٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه) .

(١) راجع ج ١ ص ٤٠٩ ، وج ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١٣١ ، وج ٣ تل إحياء الموات ص ١٤٩ ، وج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩ .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤١ ، وج ٣ البخاري باب من أحيأ أرضاً مواتاً ص ١٤٠ ، عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .

(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣٦٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقليل : لأنها لا منفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا تكبرت ابتفع باكسارها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لا يجوز بيعها وهي أصنام للنبي ، ويجوز بيع كسرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً .

أقول : قد أشار بالنهي إلى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري ص ١١٠ .

(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره ، وأما إطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال .

وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - مثى النصارى حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، وربما يسمى ديرهم هيكلًا ، والهيكل البناء المشرف قليل : هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدلل على ذلك أولاً : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصنعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير الرباط والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه والصلبان والأصنام) وقوله «ع» أيضاً فيها : (أو عمل التصاوير والأصنام) .

وفيه أولاً : ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً تقدم في أول الكتاب .

وثانياً : بأن أكل المال بازائها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ، وفيه أنك عرفت مراراً عديدة : أن الآية ليست عن شرائط العوضين في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

وثالثاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وبقوله تعالى (٢) : (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وبقوله تعالى (٣) (والرجز فاجر) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها منافع للاجتناب المطاق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن الهجر الاجتناب .

ورابعاً : بالنبوي المشهور المجعول (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وبقوله «ع» في دعائم الاسلام (٥) : (نهى عن بيع الأصنام) .

- (١) سورة الحج ، آية : ٣٢ . (٢) سورة المائدة ، آية ٩٠ .
(٣) سورة المدثر ، آية : ٥ .

(٤) في ج ١ تاج العروس ص ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تنصب فيهل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . واماها نصب كعق وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأنصاب الأوثان ، وقال القتيبي . النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم وفي مفردات الراغب : والتنصيب الحجارة تنصب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان للعرب حجارة تعبدونها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الأنصاب الأوثان التي يعبدونها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

- (٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

وفيه مضاعفاً إلى ضعف السند فيها ، وعدم ثبوت النبوي على النحو المعروف أن الظاهر من النهي في رواية الدعائم هي الحرمة التكليفية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً : بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب ممن يجعله صليماً أو صنماً فإذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب والصنم أولى بالتحريم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، وبؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، وبؤيده أيضاً وجوب اتلافها حسماً لمادة الفساد كما أئلف النبي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها .

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليماً ؟ قال : لا ، حسنة لأبراهيم بن هاشم .

وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيمة يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه فالرواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لا يخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ثل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليصنع صليماً مما يكتسب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يقطعها يعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدىه الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) ورواه البخاري ومسلم .

وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله : دخلنا مع النبي مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً فأمرهم رسول الله (ص) فألقيت كلها لوجوهها وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : يا علي تركب علي أو أركب عليك لا ألقى هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبني ، فلما جلس علي ظهر لي لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحية وبرأ التمسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها يدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) . وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مستنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . وعبد بن الصياح .

بحث وتتميم

إن كفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المساحة والمساهلة منقسمة إلى قسمين ، الأول : أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفتائها في المعروضات واندكاكها فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كاللون ، ومن هذا القبيل أيضا الليرات العثمانية التي الغيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير انسكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكون الأوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالاشكال التي يكون على مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوهما مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوهما .

أما القسم الأول : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود الزمان التي هي من علل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

أما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية وسدودها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالنفود الرائجة المضروبة من القراطيس ، أو مغفولا عنها في وبال الهيئة للتبعية والاندكاك ، ومن هنا اتضح أن المالية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما للرغبة فيها نفسها ، وإما للسيل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق إليها معا ، ولا تضر بذلك استبعاد المراءاة عن هيئة ما كما لا يخفى .

وندد انضح : ان المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعتها ، الفلسفة ، وان بينها عموما من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالجولة والانوثة ، فأنها وإن كانت معرضين للانسان ، إلا أنها في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والأمة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الامر ، فيكون ماهو من الصور النوعية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالبثوبين المنسوج احدهما من الحرير والآخر من القطن ، فأنهما عند العقل ماهيتان متباثنتان ، وفي نظر العرف

— الزعفراني في الفضائل . والخطيب الخارزمي في أربعينته في تفسير قوله تعالى : (ورفعتاه مكانا عليا) أنه نزل في طعمود علي «ع» على ظهر النجى (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالفراشين المنسوجين بنسيج واحد ومن جاس واحد ، والكأسين المصوغين بصياغة واحدة ، ومن فلز واحد .

وإذا عرفت ما تلوناه عليك نقول : الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد - إما لعدم ماليتها للمواد كالمصنوع من الخبز ، أو لكونها مفقولة عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعا وتكليفاً ، لوقوع البيع في معرض الإضرار ولتحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إتلافها .

وان كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا بالحفاظ التبعي غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المبغوضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً - كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضعا وتكليفاً كالصورة الأولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال : إذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظاً في البيع كان المورد من صفريات بيع ما يملك وما لا يملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع الشاة مع الخنزير في صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن يقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، ويثبت للعشيري خيار تخلف الشرط لقوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فانه يقال : إن الانحلال والتقسيم وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق ، إلا أن الإشكال في صحة الصفري ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة التبرجية للعادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيم ، كما لا موضع لهما في المادة والصورة العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصفحة في المادة السيالة المسماة بالهيولي الأولى ، لأنها محفوظة في جميع الأشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطلان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد أن المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تنحل المعاملة الواحدة إلى معاملات متكررة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لاتحاد متعلقها خارجاً والكثرة إنما هي تحليلية عقلية : ولازم ذلك أن المعاملة إذا بطلت في جزء بطلت في الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيم ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجباً للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها يوجب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط في الجواز ، لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى : أنه لو انصف شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخل في الاعيان ذات المنافع المحللة والحرمة ، وسيتأتى الكلام عليها ، ولوقلنا : يجوز بيعها باعتبار منافعها المحللة فانما هو فيما اذا أوجبت هذه المنافع مآليتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : (لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها) . أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأعضائها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو العضة فلا يجوز إتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط ، ولو اتلفت بموادها ضمنها المتلف لما اكها ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وان لم تكن لرضاها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة ايضاً مع الهيئة .

لا يقال : إن توقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة لا ينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمخمضة لا ينافي ضمان ذلك الطعام . فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في المخمضة إنما هو الاضطراب الموجب لاذن الشارع في ذلك ، وأما هيكل العبادة فان الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضمانا .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) . أقول : قد انفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الاجماع عليها محققاً بعد أن نقي عنها الخلاف أولاً . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف - ما يكون معداً للمقامرة والمرأنة كالنرد والشارنج . ونحوهما مما يعد آلة قمار بالحمل الشائع ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفقت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوهما ، كما لا يجوز إتلافه ، لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

نعم يجب نهي المقامرين بذلك عن المقامرة اذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه في المسألة السابقة من الضابطة الكلية في حرمة بيع ما قصدت منه الجهة المحرمة ، فلا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله «ع» في رواية أبي بصير : (بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت) ومنها ما في حديث المناهي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع الترد) . ومورد الخبرين الآخرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج ، وج ٢٣ كتاب السبق : عن علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر «ع» في قول الله عز وجل : (إنما الخمر والميسر) وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالترد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الانصب فالأوتان التي كانت تعبدها المشركون وأما الازلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا يبعه وشرأؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الأوتان . ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكنى بأبي النجم أيضا .

وفي ج ١ رجال المماقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين والمكذابين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زندي المذهب ، وكان أعشى القلب والبصر ، ويسمى مرحون وهو من أساء الشيطان .

وفي ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتالييه من أبواب ما يكتسب به . محمد بن ادريس في آخر المرائر نقلا عن جامع البرنظي عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في المناهي قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع الترد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف اليه الشطرنج .

وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجماله بعض رواته ولكن تلوح من متنه آثار الصدوق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الاظهر بكسر الترد وإحراقها . فتدل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندنا . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التعرض له في المسألة الآتية .

قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) : (أسقط الشارع منفعتة لانتفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهياكل العبادة المبتدعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالترد والشطرنج إن كان رضاها لا يعد مالا ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالا فلا قوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة) . وذكر المصنف : (إن أراد زوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الاشكال في الجواز ، ولا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامة والاكثر) . وفي حاشية السيد : (لعله أراد زوال الصفة عدم مقابلة الناس به وتتركهم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية) . ويرد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المآلة على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمها الله بعيد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم والتأخير : بأن تكون العبارة (وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فلا قوى عنسدي الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع إذا كانت المادة من الاموال . أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (فلا قوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة) . وكيف كان فهو أعرف بمرامه ، وألا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنته .

قوله : (ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض) . أقول : في جمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما اطلق على اللعب بالخاتم والجوز ، وسيأتي التعرض لحقيقة القمار والميسر والازلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : (ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها) . أقول : اتفق فقهاؤنا بل الفقهاء

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضماً وتكليفاً، بل في المستند (٢) دعوى الاجماع على ذلك محققاً .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في اول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي ان يقال : ان الروايات (٣) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعارف ، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبار الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الحضرة ، ويتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الارض ويجعل منهم القردة والخنازير ، بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسماً للمادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) ان رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمنه .

إذن فالمسألة من صغيرات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن جريمة بيع هيسا كل العبادة المتبدعة ، وعليه فالحق هو حرمة بيع آلات اللهو وضماً وتكليفاً ، على أنه وزد في الحنفية (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها . وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير : اذا كان اخذ العوضين او كلاهما محرماً فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعية : أن من شرائط المعقود عليه إن يكون منتفعاً به شرعاً . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لا يتعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعاً . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعاً به شرعاً فلا يصح بيع آلة اللهو ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ : تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها .

أقول : لاشبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فان الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق ، ولا يناق ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) سنن ترمذي لهذه الاخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الغناء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) انه قال : ان الله بعثني هدى ورحمة للعالمين ، وأمرني أن أحرم الزامير والمعارف والابواب والاثاث والامور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات الزامير شرؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة الله ، وقد حقق في محله أن المضاف إليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزءه له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقيد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة الله ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من نفى أهل الفسوق ولهم بالراديوات وغيرها من آلات الملاهي .

حكم بيع آنية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الاناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو ما يكون معداً للأكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أعم منه ، وبجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما اتفق عليه الفقهاء كافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لاستعمالها وأقسام التزينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الإجماع أيضاً . وذكر النهي عنه في بعض الأحاديث (٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة : لا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب أو فضة إجماعاً منا . وعلى هذا النهج كثير من الأصحاب وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ كا ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥ وج ١ ثل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١ المستدرک ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ١٧ (٣) في ج ١ المستدرک ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسله .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجبي منها الفساد محضاً ، وتكون من صفريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المتبدعة .
وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» (١) : (آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون) . وفيه مضافاً إلى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة إلى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركا في الاحكام الفرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة للعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضماً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه إلى العشار في المكوس والكمارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة بروايات : منها ما في رواية الجمع (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فانه لا يحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد إلى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا انفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طرقي الكافي والمحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آنية الذهب والفضة ائح . ولكن ما في الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ انفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ ثل باب ١٠ جواز انفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجمعي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فانه لا يحل بيع هذا ولا انفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيف ، البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه النساخ ، وحمل منع انفاقه في التهذيبين على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضا .
ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الإمام «ع» قطع الدينار المغشوش
بنصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجه لا
قطعه بنصفين .

وفيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . وثانياً : أن فعله «ع» وإن
كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في عمله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل
معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون مؤداها الارشاد
الى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» :
(حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الإمام «ع»
بالقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتبذير . ومن هنا ظهر
ما في رواية دعائم الاسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش .

وأما الناحية الثانية فتوضيح الكلام فيها أن الدرهم المغشوش حالتين ، الاولى : أن
تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرهم الرائجة في زماننا . والثانية : أن
لا تكون رائجة بينهم .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في جواز المعاوضة على الدرهم المذكورة ، لأن الغرض
الاصيل منها أعني الرواج غير تابع لخلوص المواد ونقاها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار
سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اغتشاش المادة وخلوصها
نعم اذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضة عليها من دون إعلام .

وأما الصورة الثانية فإن المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يدفع البايع الدرهم المغشوش
عند الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الاول لا وجه
للبطالان أيضا ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فإن حصل التبديل فيها ،

(١) في ج ١ باب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وج
١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما ينكتسب به ، عن موسى
ابن بكر قال : كنا عند أبي الحسن «ع» فإذا دنائير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه
بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للارسال
وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق
وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس : يقطع ولا يحمل أن ينثني . مرسلة .

وإلا كان المشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمان بالفسخ ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الأولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه موضعاً للمعومات ودعوى أن الفسخ مانع عن صحة البيع للأخبار المتظاهرة الآتية في البحث عن حرمة الفسخ دعوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن موردها خروجاً تخصصياً ، إذ الفسخ إنما يتقوم بعلم الفاعل وجعل المغرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، واتمسك لذلك بموافقي الجمع وموسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدرام ، والدانير المشوشة توهم فاسد جان . الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة مدلل من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال .
وأما للصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الجريمة التكليفية ، وأخرى في الجريمة الوضعية ، أما الجريمة التكليفية فبنية جزماً ، لفقد موضوعها : (وهو الفسخ) . مع جهل المتبايعين .

وأما الجريمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، وملخصها : أن القيود في البيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كالمالية .

فإن كانت من القليل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما إذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة . فظهرت عبداً شاباً كره الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل .
ووجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فإن ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسامه المشتري ، إلا أنها في نظر العرف

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدرام المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ج ٢ كل باب ١٠ جواز اتفاق الدرام المشوش مما يكتسب به عن عبد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النجاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : إذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : اشترى الشيء بالدرام فاعطى الناقص الحبة والجبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خلاصة المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخة التهذيب : (وبإلى عبد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة ومستم) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

متباينان ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما إذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيط فيما إذا كانت الكثرة تحليلة عقلية .

وإن كانت من القبيل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب أو باع كبشا فظهر أنه نعجة . والوجه في ذلك هو أن العائن ليس إلا من الاوصاف الكالية ، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار .

ففي المقام إذا باع درهماً على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فبان أنه عتيق فإن البيع صحيح ، وإنما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكة ، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي المادة المجردة فلا بطلان ولا خيار ، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة فلا مناص عن البطلان ، نعم لو كان الملحوظ هي المادة المجردة ، وكان التفاوت بكثرة الخليط وقلته لثبت خيار العيب ، إلا أنه غير مفروض المصنف . وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البائع بالغش دون المشتري وأخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة ، ويمر في جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثانية فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضماً وإباحته تكليفاً للعمومات وتوهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : (وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات) . أقول : أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهب والقمار وبيع الدرام المغشوشة ، بدعوى استحالة صحته في الآلات ، لأن المادة والهيئة اجزاء تحليلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة ، بل إذا بطل في جزء بطل في الجميع وإذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيط إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الحل والخمر إذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرام المغشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضة على الدرام المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف .

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية إذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهب والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الواضح

يمكن ، إلا أن الحال في الدراهم أيضاً كذلك ، فإذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والابطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الأخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليجتاج إلى إبداء الفارق بينهما ، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حررها النساخ في غير موضعها اشتباهاً والله العالم .

قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمراً

قوله : (القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملات المنفعة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومنشأ القسمة هو أن المنفعة المحرمة التي يقصد بها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بإزاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنفاً فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بإزائها ، كبيع الجارية المغنية إذا لوحظ بعض الثمن بإزاء صفة الغناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الإجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا والنميمة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنفاً) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرها عدم الخلاف بل الإجماع على جرمية الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرم سواء اشتراطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المساكن والجمولات للخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرها مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنفاً أو ربطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الإجارة للامور

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بجرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر —

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .
وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الأولى في جواز بيع المباح على أن يعمل حراماً
وعدم جوازه . والثانية : في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .
أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول :
أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب
لجعله صنماً أو آلة لهو - إعانة على الإثم ، بل في المسئند (١) إنه معاونة على الإثم المحرم
كتاباً وسنة وإجماعاً .

وفيه أولاً : أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً : أنك علمت
في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإعانة على الإثم عموم من وجه ، لتقوم
مفهوم الإعانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها
في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الإعانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم
حرمة الإعانة على الإثم حرمة البيع في جميع الموارد .

وثالثاً : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة
تكليفية محضة .

ورابعاً : لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فإن ذلك فيما إذا كانت المعاملة
بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لا بعنوانها العرضي كما في المقام . وهذا لا يتناقض
ما سلكتناه في بعض المباحث ، وأشرنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً
إلى الفساد كالنهي عن البيع الفرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانعية ، فإن ذلك
فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامساً : أن تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشتري ، لأن الشروط
لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن
الواضح أن الشروط الفاسدة لاتزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد
ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهوبة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصّة من الثمن فيقسط عليها وعلى المشتري فأنما هو في الشروط
التي تجعل على البائع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره
أو نجارة بابه ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن

— ونحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتاً للدطارة أو عملاً للفسق أو نحو ذلك .

بشروط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء أكانت محرمة أم محللة فلا تقابل بشيء من الثمن . وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالبطل فهو حرام لآية التجارة . وفيه أولاً : ما عرفته مراراً واستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها . وثانياً : ما عرفته مراراً أيضاً من أن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالبطل ، وإنما هي مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع على الحرمة . وفيه مضافاً إلى عدم حجية الإجماع المنقول . أن دعوى الإجماع التعبدية في المقام موهونة جداً ، لا يمكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ما ذكره في المستند (١) من كونه بنفسه فعلاً محرماً لما بينا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أننا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فأنما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمة بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لا يجزأه ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز .

الرابع : ما توهم من شمول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أننا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لا يمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالقجوى ، وأما العكس فلا . ولو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لا يقتضي الفساد .

قوله : (خبر جابر) . أقول : لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصرح في حرمة الاجارة للغاية المحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إجارته ا خرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول . أن يكون متعلق الاجارة من الامور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لا نعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الاجارة ، إذ هي تقتضي الانزجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم ايضا .

الثاني : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن يفتنع بالعين المستأجرة للمنافع المحرمة من دون أن يكون اصل الايجار للحرام ، كاستئجار الثياب والخلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز (١) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : ولا تجوز الاجارة على شيء من الفناء والنوح والزماير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فان بعقد الاجارة يستحق تسليم المعقود عليه شرعا ، ولا يجوز ان يستحق على المرء فعل به يكون عاصيا شرعا .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الاجارات الممتنعة الاجارة على تعليم الفناء فانها لا تصح ، وكلما لا يباح لا يصح تأجيره ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الفناء والنوح والملاهي . كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويقبضون في مجلسهم الخمر والمحرّمات ، فان استئجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الفناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد .

(٢) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها انه لا حدّ عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أجراً فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحاً فاسداً لأنه بغير شهود .

(٣) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : إذا استأجر الذمي من المسلم بيتاً لبيع —

ذلك ، إلا أن الظاهر أن المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً أن فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري إليه ، فلا موجب لفساد الإجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر (١) حيث حكم الإمام «ع» فيها بحرمه الإجارة في رجل آجر بيته فيبيع فيه الخمر .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للمسلم أن يؤجر بيته ويشترط على المستأجر أن ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط .

وثانياً : أنها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن أذينة (٢) الدالة على جواز إيجار المحملة لحمل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينها بأن رواية ابن أذينة محمولة على ما إذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد ، بتقريب أن خبر جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن أذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع العذرة أن المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

— فيه الخمر لم يميز . لأنه معصية فلا ينقذ العقد عليه ولا أجر له ، وعند أبي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله أن يبيع فيه شيئاً آخر .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ : إجارة الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل أو يضر بالبدن فانها لا تنصح ، ولو كذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح محمد في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند

أبي حنيفة أن تؤجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو يبعه أو يبيع الخمر فيه بالسواد (١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل

يؤجر بيته فيبيع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . بمجولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة

فان صابر من الحسان . راجع ج ١ كا ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠

الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤجر سفينة ودابته

من يحمل عليها أو فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع

المصادر المتقدمة في رواية جابر .

الدليلين لا يصحح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار، وإنما هو تبرعي محض .

ومن هنا اندفع ما في التهذيب من أنه (إنما حرّم إجارة البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع الخمر حرام وأجاز إجارة السفينة يحمل فيها الخمر ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز أن يحمل ليجمع خلاً ، وعلى هذا لا تنافي بين الخبرين) . على أنه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنازير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لا يجري في حمل الخنازير .

وقد يتوهم عدم نفوذ الإجارة وضعاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الإسلام (١) الظاهرة فيها ، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بشيء . فلا تنفي لإثبات المقصود . على أنها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتحمل على الكراهة .

ثم إنه نفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الإجارة من غير أن يجعل شرطاً في العقد أو داعياً إليها ، وصورة أن يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله : (بل لا يظهر فسادُه وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد) . أقول : قد سمعت كون المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة .

قوله : (مع أن الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط) . أقول : جواز الانحلال والتقسيم في الأجزاء الخارجية وإن كان صحيحاً كما اشرنا إليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا أنه غير صحيح في الأجزاء التحليلية العقلية فإن الانحلال في ذلك باطل جزماً ، ومن ذلك يظهر أن بطلان بيع الآلات اللهوية لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط : : : : : الشرط إنما جعل بإزاءه : : : : : فقط ، وليس للشرط حصة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المغنمية

قوله : (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية) . أقول : محصل كلامه : أن الصفات سواء كانت محالة أم محرمة قد تكون داعية إلى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٢٣٦ س : أبي عبد الله (ع) : إنه قال : من أكرى دابة أو سفينة فحمل عليها المكثري محرراً أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء . وإن تعاقد على حل ذلك فلعقد فاسد والكري على ذلك حرام . هر سلة .

بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها ، لأن المفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن ، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجبة لازدياد الثمن هي الصفة المحللة ، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد المعاوضة حينئذ ، كلاحظة صفة التغني في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والسرقه واللهو في بيع العبد ، ووجه الفساد أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكمل للمال بالباطل ، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد ، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال .

أقول : تحقيق المسألة في جهتين ، الأولى : من حيث القواعد ، والثانية : من حيث الروايات . أما الجهة الأولى : فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة ، لوجهين ، الوجه الأول : أن بعض الأعمال كالخياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها . وعليه حرمة الصفة لاستلزام حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالتشروط الفاسدة لا توجب إلخيار . الوجه الثاني : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الأولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة والرادعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصي الله ، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله . وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ — ٣٦٦ .

(٢) الوشا قال : سئل أبو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلبيه ومائتها إلا ثمن كلب وثمان الكلب سحت والسحت في النار . ضعيفة لسهل ابن زياد وغيره . —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كسمن الكلب ، وأكثر هذه الرايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— محمد الطاهري عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمن كفر واستماعن نفاق . ضعيفة للطاهري وسهل وغيرهما .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن يبيعن ويحمل ثمنهن إلى أبي الحسن «ع» ، قال إبراهيم : فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقلت : إن مولى لك يقال له : إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن إليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثنمن سحت . رسالة راجع ج ١ كما ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . وج ٢ ث باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ثل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال «ع» : وثنمن المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يحل بيع المغنيات وشراؤهن وثنمن حرام . رسالة .

وعن عوالي اللثالي عن النبي (ص) نهى عن بيع المغنيات وشراؤهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . رسالة .

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لا تبتاعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثنمن حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٣٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع اليه وإلى مثله من الباطل .

وطلب الرزق كروايي الدينوري والصندوق (١) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفتا السند وغير منجرتين بشيء . وثانياً : أن رواية الضيق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغتنة وبينها بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التغي الجارحي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بمحرام جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الجرام إنما هو بيع الجوازي المغتنة المعبدة للتطهي والتغني كالطربات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التغي كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمغفوضة ما لم يصدر الجرام في الجارج كما عرفت . على أن نفعلها لا ينحصر بالتغني لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها . ومع الأغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الجرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شله أو بالمنافع المباحة ، وعليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهة الإغانة على الإثم ، وهي بنفسها لا تصلح للمناعية قال السيد (ره) في حاشيته على المتن : (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالرباه ، وذلك لأن المبيع في بيع الرباه ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الرباه ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست بما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد) .

وفيه مضافاً إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لا مورد للقياس ، لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٥ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥٥ . وج ٢ ثل باب ٤٤ تجريم بيع المغتنة مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشترى المغتنة أو الجارية تحسن أن تغي بأرئد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وبع . مجهولة للدينوري .

أقول : في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ثل عن الصندوق قال : سألت رجلاً عن أبي الحسن «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهو والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور . مرسل .

سرام لذاته ، وبيع الجارية لو كان حراماً فإنما هو حرام لأجل قصد التفتي ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لابأس بالإشارة الى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد في جملة من الروايات (١) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعاً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلهم الأفعال المحرمة مورد التمسك ، كاللغني والدخول على الرجال وغيرهما ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل جرمه العمل في نفسه ، نعم لو دعين لزف العرائس ، ولم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبين ، وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في الهامش : ومن جمیع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغني ايضاً .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرًا

قوله : (المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يجعله خمرًا بقصد أن يجعله الخمر) . أقول :

(١) ابو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن حمزة بن سالم البطائي .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحناط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ماعونة ملعونة من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن إبراهيم . راجع ج ١ ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٢٣ . وج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكك عن المقنع مرسل .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (اذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنما أو شيئا من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إعانة على المنكر) . ونقل عن ابن ادریس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين مالم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إعانة على الإثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضاً (٢) .

أما ما ذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولاً : أن مفهوم الإعانة على الإثم والعدوان كمفهوم الإعانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على جرمة الإعانة على الإثم مالم يكن التسبب والتسبب في البين كما سيأتي .

وثالثاً : أنا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الإعانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضاً ، لصدق الإعانة على الإثم عليه ايضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الاخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضاً ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب خمرآ والخشب صنما ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة ، وأما القصد بمعنى

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفنى بکراهة بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرآ ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف ومجد استحساناً ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذ خمرآ ، لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره : وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أنفض الى محرم فهو حرام .

العلم والآلات فهو ملغوش الوجود في الفسدين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن أن يكون الداعي إلى بيع البائع هو ترهب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة أخرى، مع العلم بترتبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام إلى الفعل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الإثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، وأخرى من حيث القواعد، أما الصورة الأولى فالكلام فيها من جهتين، الأولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الأولى: فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر به فيبائع فيه الخمر؟ قال: حرام أجرته). فانه لا وجه لحرمة الاجرة إذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وغيره مضافاً إلى ضعف الإسناد فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بد من حمله على الكراهة لمعارضته بخسة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة المجولة لحمل الخمر والخنازير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذ صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ما ورد من الاخبار المتظافرة (١) الدالة على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمرأ، بدعوى عدم الخصوصية في مواردنا، لعدم القول بالفصل بين

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن ثمن العصور قبل ان يغلي لمن يتناعه ليطبخه او يجعله خمرأ؟ قال: اذا بعته قبل ان يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس. طهيفة لقاسم بن محمد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به تبعة حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأمره. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرأ او سكرأ؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الايمان الذي يحمل شره او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونيذ يتخذ من التمر، وفيه ايضاً: إيلان الشبه.

هذه للموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .
وقد يوجه ما ذكر في روايتي ربيعة وأبي كهمس المذكورين في الحاشية من بيعهم «ع»
تمريم عن يجعله محرراً : بأن يراد من لفظ الخمر فيها العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاء ظن
- بالكسر والتشديد : حينئذ أوله .

رابعة قال : سئل أبو عبد الله «ع» وأنا حاضر عن بيع العصير من يخمره ؟ فقال : حلال
أسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً ؟ صحيحة .
يزيد بن خليفة الخازني عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل وأنا حاضر قال : إن لي
الكرم ؟ قال : تبينه عنباً ، قال : فانه يشتره من يجعله محرراً ؟ قال : به . إذن عصيراً ، قال :
إنه يشتره مني عصيراً فيجعله محرراً في قريتي . (وفي الواقي قريتي بدل قريتي) قال : بعته
حلالاً لخطئه حراماً فأبعده الله ، ثم سكت ههنا ثم قال : لا تذرني فمته عليه حتى يصير محرراً
فتكون تأخذ من الخمر . ضعيفة . ليزيد المذكور .

كما بسند ضعيف لسهل ، والتهديب بسند صحيح عن أبي بصير قال : سألت أبا الحسن
«ع» عن بيع العصير فيصير محرراً قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع تمرته ممن يعلم
انه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما اذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد .
وفي رواية أبي كهمس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» هو ذا
نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه محرراً . مجهولة لأبي كهمس .
أبو المعزى قال : سأل يعقوب الأحرار أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أصليحك الله
إنه كان لي أخ وهلك وتركني حجري ثياباً وأخ يني ضيعة لنا وهو يبيع العصير من يصنعه
محرراً ، إلى أن قال «ع» : وأما بيع العصير من يصنعه محرراً فليس به بأس خذ تعيب
اليتيم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلي الكوفي الثقة ، والمعزى بكسر الميم وسكون
العين وفتح الزاء المعجمة بمعنى المعز وهو خلاف الضمان ، وقد وقع الخلاف في كتابه أنه
بالمدينة كتمراه ، أو بالقصر كنجلي ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة
هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ كما ص ٣٩٤ ، وج ٢ التهديب ص ٢٥٥ و ص ١٧٨ ، وج ١٠ الواقي ص
٣٨٨ ، وج ٢ بل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يجعل محرراً مما يكتسب به .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٣ عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» جوفه عن بيع العصير
ونحوه ممن يصنعه محرراً .

ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفاً في زمان الصادق «ع». إذ من المستبعد جداً انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم في كل سنة ممن يصنعه خمرآ .

وفيه أن استعمال الخمر في العصير المقلبي مجازاً وان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينة المجوزة . على أن هذا الجمل إنما يصح على القول بنجاسة عصير التمر أو بخرمته بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منها ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لأطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه .

قال المصنف : (فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفنى به جماعة وبشده رواية رفاعه (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمرآ قال : به ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به - بالأول - بأساً) .

وفيه أولاً : أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شراباً خبيثاً على ما أشرنا إليه ، لبعده صدور الفعل المكروه «هم «ع» دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعد الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب إلى الامام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمرآ ، خصوصاً مع تصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : (ولا أرى بالآول بأساً) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لأحب بيعه ممن يجعله خمرآ ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف إلى رفاعه وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف : (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته ماملخصه : أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخمين مع عدم العلم بأن قصده ذلك . ويرد على الوجيبين : أنها من المجموع التبرعية ، فلا شاهد لها .

(١) نسيه الرواية إلى رفاعه من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» . جمع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرآ مما يكتسب به . وج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً أو تواطئها عليه) .

وفيه مضاف الى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه رد عليه أولاً : ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله رابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صليباً في روايتي ابن اذينة والمقنع (١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينها ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله رابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناماً أو صليباً والذي ينبغي أن يقال : إنه اذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتها لعدومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتجارة عن تراض) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موارد لا تصل الثوبة الى التعارض بينها ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له ايضاً رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والرباط .

ويقربه : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع الرباط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحبي الوسائل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابيها الى التفصيل مضافاً الى عدم حجية الاجماع المذكور في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على

(١) ابن اذينة قال : كتبت الى ابي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب نياحه ممن يتخذ منه رابط ؟ فقال «ع» : لا بأس به ، وعن رجل له خشب نياحه ممن يتخذ صليباً ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٢٩ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ رابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صليباً ، مرسلة .

جرمة بيع المباح ممن يجعله حراماً .
وأما الصورة الثانية (أعني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الأولى : في تحقيق مفهوم الاعانة . وبيان ما يعتبر فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الأثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الأثم فهل هي كجرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد ، أو هي كجرمة الكذب التي تختلف بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها ؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تعديدها إلا بنحو التقريب ، فمفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الأول : ما استظهره المصنف من الأكس ، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد ، والثاني : ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لا مطلقاً ، ثم نسبته إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : مانسبه إلى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : مانسبه إلى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم المعصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياه ، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه ، ونحو ذلك مما يعد معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القرية فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم ، السادس : عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأوجهها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .

أما الأمر الأول : فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لغبة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي : (وأعاني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستمعينوا

بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .
وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) . ومن أبي بصير
أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (ج) :
(فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد
لا يقصد الاغانة عليه في جميع الاحيان ، وكذلك ما في بعض الاحاديث (٤) من قوله «ع» :
(من أعان على قتل مؤمن ولو بشطاب كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من تبسم على
وجه مبدع فقد أعان على هدم الاسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك

(١) في ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة . من أبواب الصوم عن سليمان
عن أبي عبد الله «ع» في قول الله : (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية
أخرى يعني الصيام .

(٢) في ج ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وج ١١ الوافي ص ٦٣ ،
وج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للنوفلي ، وفي
رواية أخرى فان أكلته ومات كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : من انهمك
في أكل الطين فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أعان على
قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ثل باب ٢٠ تأكيد استحباب الجِد في العبادة من مقدمات العبادة ، عن
أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباه قال لجماعة من الشيعة : والله اني لأحب ربحكم
وأرواحكم فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله «ع»
فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد .

وفي ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر «ع»
فأعينوا بورع واجتهاد .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وج ٣ ثل باب ٢
تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص ، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢ : من أعان على
قتل مؤمن بشطر كلمة لبي الله وبين عينيه مكتوب : آيس من رحمة الله .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩ .

(٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ .

العافية فأعانتك على الطاعة . . . وفي التصنيف الكاملة السجادية في دعائه عليه السلام في طلب الخواص (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للإنسان ، وسرت في الماء وأعانتني الماء والرج على السير ، وأعانتني العصا على المشي ، وكتبت باستمانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصحيحة ، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها ، ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لبديهية صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يعلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى .
ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة ، لا نعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لا نظن أن أحداً يفكر بتحقيق الاعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل ، أو كان غافلاً عنه . نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم والالتفات .

وأما الامر الثاني والذي يوافقه الاعتبار ويساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع اللعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مرید القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال : إن الثالث أعان على الاثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على التقوى اذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما اذا رأى شبحاً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إغانة منه له على التقوى فبان أنه خشبة وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال ففضى أحدهما وندم الآخر ، فإنه لا شبهة في استحقاق كل من المهيئين الدم واللوم من جهة الاعانة على الاثم وإن تحقق للفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شريطة في صدق الاعانة لم يجوجه الدم إلا على الاول .

وفيه أن الصادر من النادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الاثم لتكون الاعانة عليه إغانة على الاثم . وأما اذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الامر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صحة ذم معينة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخليه أنه معين على الاثم فهو متجبر في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحباب العقاب .

وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل . كما انضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة على الاثم . ثم لا ينبغي : أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية ، وعليه فإيجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها . وإلا لحرم التناسل ، والتناسل د للعالم العادي بأن في نسل الانسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، وتصدر منه القبائح .

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكمارك ، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكلها داخل في عنوان الاعانة ، فانه لا وجه لجلل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني ، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الاعانة من حيث إن التاجر والحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه ، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها .

وقد ظهر من مطاوي جميع ما ذكرناه : أن المدار في عنوان الاعانة هو الصدق العرفي ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القريبة والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة .

حكم الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الاصل الاولي ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه (١) في ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العصير والعنب ممن يتخذونه خمراً إعانة على الحمضية وتمكين منها وذلك جبرام وإذا امتنع البائع من البيع —

عالمكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعدائهم وتهيشة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولوبدة علم أو بكتابة رقعة أو بزيادة حراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النجس من الاعانة مما اشتغل به العقل ، وقامت عليه ضرورة العقل ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر .

قوله : (بعموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان) . أقول : استدلو على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه ، الوجه الاول : قوله تعالى (١) : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . فإن ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقا . وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم ، كسلب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تهيشة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فاعانته الآخر فانه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فإن باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في عمل الكلام .

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبب الى الحرام وجعل الداعي اليه ، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجماع على ذلك . وفيه أنها دعوى جزافية ، لاحتمال كون مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعاً تعبدياً . مضافاً الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث : أن ترك الاعانة على الاثم دفع للمعكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدلل على حرمة بيع العنب في المسألة

— يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهيج الفتنة وفي الامتناع تسكينها . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام . وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبب الى المعصية (١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه لو أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحكي لهم النبي ويقا تل عنهم ويشهد جنايتهم لا سلبوا حقنا) .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بانحصار دفع الأثم بتركه الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الأثم باعانة الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فإن دفع المنكر في هذه الأمثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢) وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الأمور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فإنه وإن كان سبيل الانبياء ومنهاج الصالحاء وفريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فإن معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس إلاردع الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الإجمال : إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فضنافا الى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلا عن دفعه ، لا اختصاصها بحركة إعانة الظلمة .

قال المحقق الأيرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فن شرع بشرب الخمر بالنسبة الى جرمه شرب لامتعى للنهي عنه وبالنسبة الى مالم يشرب كان النهي دفعاً عنه) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لإبراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها بما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام « إن ثلاثة نفر رفعوا الى أمير المؤمنين عليه السلام واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يراهم فقتل في الرؤية » وفي بعض النسخ البيضة « أن تسمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن فقتل فموت كما أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقتل » . ضعيفة التوثيق .

فيه أن مرجع الرفع وإن كان إلى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضع اعتبارها لا تبني على التدقيقات العقلية ، ولا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على من يتعاضد عن إتمام المعصية التي ارتكبتها بخلاف الدفع .

قوله : (وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنه لو تركه لفعله غيره) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الأيرواني : من أن النهي الطبيعية ينحل إلى نواحي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم : فتفرق فكان كل فرد تحت نهى مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمين هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبع هو هذا ، فإذا تراكت التروك بترك هذا البيع وترك ذلك له وهكذا حصل ترك التخمين رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل إلى أفراد الطبيعة ، لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه . لما فيه من المفسدة الإلزامية ، فإذا توجه النهي إلى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتملاً على المفسدة الإلزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي إلى نواحي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الأثم في الخارج ، فترض منه إنما هو الوصول إلى ذلك ، فإذا علم صدور الأثم في الخارج ولو مع ترك رعاية من شخص خاص فلا موجب لحرمتها ، وهذا كما إذا نهى المولى عبيده عن الدخول في ساعة عينها لفراغه ، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع المفضية عن دخول غيره .

وبدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجوزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يصنعها خمرأ ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الأثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن لما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا مانحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أنه يبيع أي واحد منهم على البذل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

تتميم وفيه تأسييس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الاعانة على الاثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه بمضاظ الى ذلك بامور :

الاول : انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سبي الكافر ، لكونه إعانة على الاثم ، لتنجس للماء بمباشرته إياه ، فيحرم عليه شربه ، لكن السبي جائز ، لقوله «ع» : (إن الله يحب إيراد الكبد الحر) . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكية (١) فتجوز الاعانة على الاثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يجعلها خمرأ ، وجواز بيع الخشب ممن يحمله بزيته ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الاثم ، ومن أنكروه ظناً أنكروه . بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً الى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالامور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : (اذا بعته قبل أن يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراماً (فقال : لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأسحقه) . وفي رواية ابن اذينة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمرأ (فقال : إنما باعه حلالاً في الأمان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه) . فن الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صفة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان بيعه هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القاطعية على الجواز ، ضرورة جواز المعاملة مع الكفار وغير المباليين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كاللحم بإعارة الأواني إياهم للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمسكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمسكين إعانة على الاثم ، وأيضاً ظهرت السيرة القاطعية على جواز تجارة التاجر وعصير الحجاج والزوار وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الاعانة على الاثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إعارة الدواب والسفن والسيارات والطائرات من

مع السلم إجمالا بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة
بأن جواز عقد الأندية والمجالس لم يبلغ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان
بأن وجوبها في بعض الأحيان إذا توقفت عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم
بأن بعض المعاصي فيها من القبيحة والاستهزاء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال
نحوها إلى من لا يجوز النظر إليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الجرام المظان عليها بين ما ينحصر فائدته ومنفعته
مترئفاً في الشروط المحرم) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو
كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصرت فائدته في الحرام .
قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب زد من هم بها)
أقول : إن كانت المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الفاعل بتحقيقه فلا ريب في
وجوب رفقه ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم
مشتهاها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وإن ادعاه المشهور مطلقاً ، لمنع استقلال العقل
بذلك في جميع الموارد ، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) إلى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد
ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمة ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمة الكذب تقبل
التخصيص والتقييد ، وتختلف بالوجوه والاعتبار ، وليست هي كحرمة الظلم التي لا تختلف بذلك
قال شيخنا الاستاذ : (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها ، لأن
هذه من العناوين الغير القابلة للتخصيص ، فانها كنفس المعصية وكالظلم ، فانه كما لا يمكن
أن يكون معصية خاصة مباحة فكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة ، فما
عن الحقائق بعدما حكى عن الاردبيلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها
إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من تطارذه بأخبار الجوز لا وجه له لانه
لو كان بيع العنب ممنوعاً يعلم بأنه يعمل به خيراً داخل في عموم الاعانة فلا يمكن أن يدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد : الأمر بالمعروف واجب ، وكذا
التهني عن المنكر ، والمندوب مندوب مسموع ، والإلزام ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته
تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرها .

على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلًا في هذا العنوان . ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحدًا على الاعانة على الأثم أو اضطّر إليها فإنه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في صورتي الإكراه والاضطرار أيضًا .

قوله : (وقد تلخص بما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الأثم ، ولا على اعتبار القصد في مفهوم الاعانة ، ولا في حكمها فلا وجه لما ذهب إليه المصنف وأنعب به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة على الأثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الإعانة على الأثم إنما تتحقق بالتسليم والتسليم في الخارج ، ومن الواضح أن بينهما وبين البيع عمومًا من وجه .

قوله : (وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : إذا كان البيع على تقدير ترك الآخرين محرمًا فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره ، وأما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه . والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حجتيه لا يعني من الحق شيئًا .

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع) . أقول : توضيح كلامه : أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محرمًا بالاتفاق .

ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نساهما فيما إذا تعلق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع ، كتعلقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرًا ، إذ بين عنوان الاعانة على الأثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالفساد مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر ، فإن حقيقة البيع عبارة عن المبادلة بين العوض والمعوض في جهة الإضافة ، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضًا ، إذ لا يعقل التبعض من حيث الصحة والفساد في بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث ما يحرم لتحریم ما يقصد منه شأنًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يعم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ ما من شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة ، فلا يصح أن يجعل عنواناً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين ، الناحية الأولى : في حرمة بيعه وجوازه في الجملة أو مطلقاً ، والاقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الأظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجية . وذهب بعض العامة (١) إلى حرمة بيعه في حال الفتنة .

وفعل المصنف (ره) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في الأولى ، وإلى الجواز في الثانية ، وملخص كلامه : أين الروايات الواردة في المقام على طوائف ، الأولى (٢)

(١) في ج ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز إليهم لأن النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ كاص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضري قال : دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراج : ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال : لا بأس أتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المبائنة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن هند السراج قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعهم منهم فلما أن عرفني الله هذا الأصل ضقت بذلك وقلت : لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا —

مادل على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة الثانية (١) مادل على جواز بيعه منهم مطلقاً ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباشنة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الاولى المفصلة بين الحالتين « الهدنة والمنازعة » .

وعن الشهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقاً ، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلا يجوز

— فهو مشرك مجبولة لأبي سارة .

أقول : قد كثر من الروايات خطاب الائمة عليهم السلام بكلمة أصلحك الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدنيوية ، لا الامور الاخروية ، وتغيير حال الجور والظلم الى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القائل بمقامهم ، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسومواً في الزمن السابق .

وعن السراة عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت له : اني أبيع السلاح ، قال : لا تبعه في فتنة . أقول : ان كان المراد بالسراة هو ابن محبوب المعروف فهو لا يروي عن الصادق «ع» بلا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث في حاله ، هذا على نسخة الكافي والتهذيب ، وفي الاستبصار عن السراة عن رجل ، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية ، وفي الوسائل « نسخة عين الدولة » عن السراج وهو غلط جزماً لانفاق جميع النسخ على خلافه (١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٤ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن أبي القاسم الصيقل قال : كتبت اليه اني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لي يبيعها ؟ فكتب «ع» : لا بأس به مجبولة لأبي القاسم .

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨ . والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ثل . عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (ص) يا علي كافر بالله العظيم من هذه الامة عشرة : (١) القتال (٢) والساحر ، (٣) والديوث ، (٤) وناكح المرأة حراماً في دبرها ، (٥) وناكح البهيمة ، (٦) ومن نكح ذات محرم منه ، (٧) والساعي في الفتنة ، (٨) وناكح السلاح من اهل الحرب ، (٩) ومانع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فمات ولم يحج . مجبولة لحمد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه .

على كل حال ، ويرد عليه أولاً : أنه لا يمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين ، لا يمكن كونه في حال الصلح ، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهد في مقابل النص ، فإنه أخذ بظهور المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهداً في مقابل النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن مذهب إليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره للمصنف لوجوه ، الأول : أن ما جمعه وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك ، فإن موردَه هم الجائرون من سلاطين الإسلام ، كما دل عليه السؤال في روابي الحضرمي وهذا السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام ، « وقد ذكرناها في الهامش » إذ لا شبهة في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا مخالفين ، فتكون الطائفة الأولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه خصوصاً عند حربهم مع الكفار ، لأن الله يدفعهم أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركين الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميهِ إلى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، وأخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلائذ لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهد في مقابل النص ، وأما الثاني فلائذ تقوية شخص الكافر بالسبي ونحوه وإن كان جائزاً ، إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكين المشركين والمحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي إلى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسليم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموماً من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية الكافر على الإسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة إلى إرهاب الكفار وقتالهم : فيبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للعرض ، فلا يجوز .

(١) سورة الانفال ، آية ٦٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم) .

وأما ما دل على الجواز فإنه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل ويقول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإمانة على الأثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العرفي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدى إلى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الإمانة على الأثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست بجرمة في نفسها . وعلى القول بحرمتها فبينها وبين مانع فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله «ع» في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . نفارج عن حدود الإمانة على الأثم . وإنما يدل على جرمه إعانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تعقيد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع .

الناحية الثانية : الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها سواء كانت مما يدافع به في الحرب أم مما يقاتل به ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : المجن (٢) والدرع

(١) في ج ٢ تاج العروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والفتح كعتب والسلاحان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح : ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، أو حديثها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأجرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث سلاحيات .

(٢) في القاموس : المجن والمجننة بكسرهما الترس ، والجنة بالضم كل ما وقى ..

الرابع : أنه يحرم حمل المروج وأداتها الى أهل الشام ، وبيعها منهم والاعانة لهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايته الحضرمي وهند السراج ، فيعها من الكفار أولى بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

قوله : (بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة) . أقول : قد يقال : يجوز بيع ما يمكن من الكفار لمصلحة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل ؟ فقال : بعضها ما يمكنها .

١- كتاب: كافي، ج ٢، التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ .
وج ١٠ تهذيب، ج ٢، مجمع البحار ص ١٠٧ . قال : سألت —

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك : أن الإمام «ع» فصل بين السلاح وبين ما يمكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جوز الإمام بيع الثاني ، لأن التفصيل قاطع للشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لغواً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين بحقوقي الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحيفاً فيجب أن يباع منها ما يمكن ليتحفظ كل منها عن صاحبه ، ويترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطائهم إياه مجاناً ، فإن اضمحل لهم يوجب اضمحلال وجهه الاسلام في الجملة ، ولذا سكنت علي «ع» عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أفق بعض الأعاظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الافتصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق) . أقول : يبيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صغريات المسألة المتقدمة ، فإن قلنا بحرمة الاعانة على الإثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جاز كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إباطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة وهن الحق وتقوية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الرواية ضعيفة السند .

قوله : (ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد) . أقول : لاشبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظره الى مبغوضية للمتعلق ، كما أن قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظراً الى مبغوضية متعلقه ، ولا نظر له الى فساده ، وعدم تأثيره ، فهي لا يجتمعان في استعمال واحد .

وايضاً النهي من حيث هو تحریم بحسب لا يقتضي الفساد لاشرعاً . ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوصفها ، أو بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مبرراً عديدة .

— ابا عبد الله «ع» عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل أبيعهما السلاح ؟ فقال : تبعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفقة كجمة الطائفة اصلها في كقبح ج ففون وفذان .

وعليه فإن كان المراد بالتهني المتوجه إلى المعاملة هو التهني التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالتهني عن البيع وقت النداء للصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبعوضة البيع .
وان لم ترد منه المولوية التكليفية كان إرشاداً إلى الفساد ، كالتهني المتوجه إلى سائر المعاملات ، أو إلى الممانعة ، كالتهني المتوجه إلى أجزاء الصلاة .

إذا عرفت ذلك فنقول : ان التهني عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبعوضة ذات البيع في نظر الشارع ، فيحرم تكليفاً فقط ، ولا يكون ذالاً على الفساد ، ويتضح ذلك جلياً لو كان التهني عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق التهني به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا متفعة فيه محالة معتداً بها عند العقلاء) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقة لنقضه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فإن البحث فيها كان ناظراً إلى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم أنه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فإن المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع أنه أولى بالذكر هنا ، لا مكان دعوى كونه حراماً تكليفاً .

ثم ان مالا نفع فيه نارة يكون لقلته كعبة من الشعر والحنطة وغيرها ، فإن هذه الأمور وإن كانت تعد عند العرف والشرع من الأموال ، بل من مهماتها ، إلا ان قتلها أخرجه عن حدودها ، وحدود إمكان الانتفاع بها . وأخرى يكون لحسته وردائه ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والخنافس والجعلان والضفادع والديدان ، وبعض أقسام الطيور من بقاتها (١) والنمر والغربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطابقت كلمات الأضخاب على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نعماً يعتد به . قال

(١) في القاموس : البعاث مثلثة طائر اغبرج كغزلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجمنة الوحشية الطباع ، الواحدة

رخمة ج رخم .

الشيخ في المبسوط (١) : (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات) .

وفي التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الأمور لحستها ، وعدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالا ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه رفع السبغ عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضاً (٣) وان جوز بعضهم بيع الحشرات والحوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا تنفع فيه وجوه : الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولاً : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفاً عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئاً وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للملازمة بينهما ، ولذا قال الراغب الاصفهاني الشراء والبيع يتلازمان ، بل كثر في الكتاب (٤) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية . وأما ما عن المصباح فضاطاً الى عدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل لمجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقضاً وإبراماً .

وثانياً : أنه لو ثبت ذلك فغاية ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالة

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ : يصح بيع الحشرات والحوام كالحيات والمقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الخبطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعت أكثر . وأتبت بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بثمان بنحس ، أي باعوه ، وكذلك قوله : يشرون الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون بآية الله ، اشتروا الحياة الدنيا ، اشتروا الضلالة إن الله اشترى من المؤمنين ، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . فمعنى يشري يبيع .

على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بداهة صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .
الوجه الثاني : ما عن الايضاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .

الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفهية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صفري وكبرى ، أما الوجه في منع الصفري فهو أن المعاملة إنما تكون سفهية اذا انتفت عنها الأغراض النوعية والشخصية كليهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفهية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعاملة السفهية بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفهية ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السفهية غير معاملة السفهية .

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «وع» في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لمع الأشياء كلها . وقوله «وع» في آخرها (إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محضة ، فلا شربة محرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها . في معالجة الدواب بل الامراض ، فجعلها مما يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها .
وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقتا لبيان حكم الاشياء التي تمحضت للصلاح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احدهما على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية للكونية فيها ، وأما الاشياء التي لها نفع محال نادر مخارجة عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لامن حيث صحة البيع ولا من حيث فساد ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات .

على أنها لو تمت فأنما تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لخسته ، لكونه مما يجيء منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الخنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً .
ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحزمة الوضعية ، ويضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضحيقة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعاظم الاجماع على ذلك . وفيه أن المحصل منه غير حاجل والمنقول منه ليس بحجة ، تلى أنا لانظمئن بوجود الاجماع التعبدى الكاشف عن الحجة المعتبرة ، لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة فى المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة محمد بن مسلم (١) الصريحة فى جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا نفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفى التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصاحبة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهرة ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها ، ووجه العجب أن منافع القرد المحللة ليست بنادرة ، بل هي من مهابات المنافع !! وإنما اوجه فى المنع عن بيع القرد هو الروايات التى تقدمت فى بيع المسوخ .

قوله : (ولو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك فى صدق البيع) . أقول : العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلاً عن الشك فى صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع والتمسك بعمومات التجارة والصالح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها للمعاقرة) . أقول :

(١) قد تقدمت الرواية فى ص ٩٤ .

وفى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي وعنه أنه رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشئها . رسالة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الخنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلاف والمختار أنه لا يجوز .

أقول : الظاهر أن القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا الى جملة من الأحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد أخرجها البيهقي فى ج ٦ من سننه ص ١٦ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور .. ومنها ما عن عبد الرزاق بإسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر أيضاً : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا يناقش ما تقدم منه في بيع الايوان من حمل التبوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها) .
أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الاطلاق لحمله من الاخبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى ان النص إنما ورد في بعضها فقط ، فيجب تعييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم ان السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل غن السرائر الاجتماع عليه . وتدل عليه موثقة سماعة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عن جلود السباع ينفع بها ؟ قال «ع» : (اذا رميت وسميت فانتفع بجلده) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلما منع من بيعها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت .

قوله : (ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) . أقول الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمتشرعة ، وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأدام القيمة ، بل أصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المفلس ، إذ الانتقال الى القيمة إنما هو فيما اذا كان التالف من الاموال . فلا ينتقل اليها اذا لم يكن بالتالف مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد . لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الاموال او من غيرها .

وفيه ان القاعدة وإن ذكرت في بعض الاحاديث (١) واستند اليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد .

(١) في ج ٢ مستدرک الوسائل ص ٥٠٢ . وج ٥ كنز العمال للنبي الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مستند احمد ص ٨ . وج ٣ سنن ابي داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الاوتار للشوكاني ص ٢٥٢ . عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدي الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن ابي الحديد ص ٣١٣ : ان سمرة هو الذي كان يحرص الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه الى الكوفة ، وهو صاحب النخلة في ستان الانصارى ومن المنجرفين عن امير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك الضمان بقاعدة الائتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لاختصاص موردتها بالأموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام وأريد من الاول الموصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من أتلف مالا للغير الخ) شملت هذه القاعدة صورة الائتلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً ، على ان القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمنزلة رواية . وكيف كان فموردتها خصوصاً الائتلاف ، فلا تدل على الضمان عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله : (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي) . أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صيرة تدريجياً . ورد عليه ان نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المقصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال ، ومن البديهي ان كل حبة من الصيرة وإن لم تكن مالا بشرط لا وبجردة عن الانضمام الى حبة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا ، فتشملها أدلة الضمان .

﴿ فرع ﴾

لو حاز مالا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على ان اخذ المحاز من المميز قهراً عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث (من سبق الى مالم يسبق اليه احد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند ، وغير منجز بشيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً مغرمًا في نفسه) . أقول : قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبعهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف اوائل عناوانها ، ونحن ايضا بقتني إثرهم .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة مادل على حرمتها من الأدلة الأولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه لا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهتها اخرى ، وأما ما في حاشية السيد من عدم جواز اخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله «ع» : إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فإن المراد من الثمن ما في الوض ، فهو فاسد ، فإنه مضابط

الى ضعف سند هذا الحديث ، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض .
قوله : (المسألة الاولى : تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها او الامة التي يراد بيعها
حرام) . أقول : الماشطة والماشطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .
والظاهر انه لاخلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، او
الامة التي يراد بيعها ما ليس فيها من المحاسن ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرباض وغيره ،
قال في تجارة المقنع : (ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت مانعطي ولا تصل
شعر المرأة بشعر امرأة غيرها) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : (كسب المواشط
حلال اذا لم يغشش ولا يدلّس في عملن فيصان شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن
الحدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام) . وفي فتاوى العامة (١) انه لايجوز وصل
شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى : في تدليس الماشطة . الظاهر انه لا دليل
على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع او شراء او تزويج للروايات
الخاصة التي سنعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ،
كترتين الدور والألبسة والأمتعة ، لاظهار العظمة والشوكة . وحفظ الكيان وإراءة انها
جديدة ، نعم لو قلنا بجرمة الإغابة على الائتم كان تزوين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة
التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد اجاد المحقق الايرواني حيث قال : (إن الماشطة لاينطبق على فعلها غش ولا تدليس
وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلس فيه على البيع ، نعم الماشطة اعدت
للمرأة لأن يغش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العامة لأن يدلّس بلبسها ،
وكفعل صانع السبحة لأن يدلّس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على
المنع عنه بقول مطلق ، بل الاخبار رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشيط الماشطة . الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الانسان بشعر امرأة
لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن
اليروج الباطلة بيع شعر الانسان ، لأنه لايجوز لحديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر
المأخوذ من الوبر ليزيد في ضفائر النساء .

وفي ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة
والمتصلة .

حكم تدليس الماشطة ومشيظها

١٠٠

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الأخبار (١) الكثيرة :
 (١) في ج ١ ص ٣٦١ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١١٢

وج ٢ ثل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن
 ابي عبد الله «ع» في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام
 عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال قال يا
 رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني
 مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تدعيب بماء الوجه
 « وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه » صحيحة .

أقول : تقيين الجوارى تزينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان
 الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قيلت العروس تقيناً زينها .
 وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : دخلت ماشطة على رسول الله
 فقال لها : هل تركت عملك او أمت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني
 عنه فأتته عنه ، فقال : افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه
 ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر المعز فلا
 بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل أبو جعفر «ع» عن القرامل التي تضعها النساء في رؤسهن
 فصلته بشعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجهما قال : فقلت بلغنا ان رسول الله
 لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزني
 في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور
 أقول : القرملة كزبرج ما تشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابريسم ، ويقال
 له في لغة الفرس « گیسوبند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي «ع» قال : سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها
 معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لا تصل الشعر بالشعر . ضعيفه
 القاسم المذكور .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠٢ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن عمار السباطي
 قال : قلت لابي عبد الله «ع» : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة
 قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا
 بأمر قلت : لئلا الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشترط ، بل في رواية قاتم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه وفقه الرضا (١) فانها تدلان على جواز كسب الماشطة ما لم تشترط وقبلت مانعطي ، إذ مفهومها يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين او احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشترط الاجرة وقبلت مانعطي ، وإلا فيحرم كسبها .

وفيه أولا : انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع» : اذا قبلت مانعطي البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته) . بين الخلل ، فانه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه . فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل ، كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به .

وثانياً : ما ذكره المصنف (ره) ، وملخص كلامه : أن الوجه في أولوية قبول مانعطي وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان ما يعطى للماشطة والحجام والختان والخلق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصاً من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عما يطلبونه بادروا الى السب وهتك العرض ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبة بالزائد عنه .

الثاني : ان المشاركة والمماكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة ، كما أن المساعدة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف اجرة المثل ، فلذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشاركة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لا يتنافى بجواز المطالبة بالزائد ، والامتناع عن قبول ما يعطى اذا اتفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز إلا إعطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ج ٢ ثل باب ٢٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصديق قال : قال «ع» : لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشترط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٢٣١ عن فقه الرضا «ع» : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشترط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بغير شعرها واما شعر المعز فلا بأس . ضعيفة .

قوله : (او لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع) . أقول : الرسالة إنما دلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة : المعبر فيها تعيين الاجرة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون أمره هذا موجباً للضمان باجرة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ماورد » . أقول : وإن تم ما ذكره المصنف من حمل الرسالة على ان الأولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت الرسالة خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وان يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الاجرة قبل العمل بواسطة الرسالة اذا كانت حجة ، وإلا فإفرد علمها الى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلصانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه مأجره . ضعيفة لمسعدة . راجع ج ١ ك باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢ . وج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . وج ٢ تل باب ٣ كرامة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ تل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن معان الأخبار باسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والتمنصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تنشف الشعر ، والتمنصة التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعزز بدنها ، أو ظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحدها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والتمنصة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ . وج ٧

والنخس ، والوشم ، والوشر . أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد
الاسكاف والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فخرته
من ضروريات الاسلام ، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة للقيادة .

وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر
امرأة غيرها) . فقد يقال بحرمته أيضاً لظهور اللعن فيها .

ولكن رد عليه أولاً : أنه لا حاجة في تفسير ابن غراب ، لعدم كونه من المعصوم ، مع
وزود الرد عليه في روايتي سعد الاسكاف والاحتجاج ، وتفسير الواصلة والموصولة فيها
بمعنى آخر ، ويحتمل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة فإن مضمونه مذكور في سنن
البيهقي (١) .

وثانياً : لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد وأن يحمل على الكراهة ، كما هو مقتضى الجمع بين
الروايات ، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة على ثلاث طوائف
الاولى : مادل على الجواز مطلقاً كرواية سعد الاسكاف المتقدمة (عن القرامل التي
تضعها النساء في رؤوسهن تصلتهن بشعرهن ؟ فقال : لا بأس على المرأة بما تزيف به لزوجها)
وكرواية الاحتجاج (٢) .

الثانية : مادل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، وجوز الوصل في الثاني دون
الاول ، كقوله دفع في حرسلة الفقيه المتقدمة : (لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت
ما لم تطن ولا تصل بشعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة)
الثالثة : ما ظهر منه الحزم في مطلق وصل الشعر بالشعر كجمله من الروايات المتقدمة
من الفريقين ، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣)

(١) ج ٧ ص ٣١٢ .

(٢) في ج ٣ مثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقتضات النكاح ، عن
أبي بصير قال : سألت عن قصة النواصي تريد المرأة التزينة لزوجها وعن الحنف والقرامل
والصوف وما أشبه ذلك ؟ قال : لا بأس بذلك كله . مرسله .

(٣) قال : سألت عن القرامل ؟ قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف تجمعه النساء في
رؤوسهن فقال : إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة
والموصولة . مجهولة ليخني بن مهران وعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٩
وج ١٠ الوالي ص ٣٢ . وج ١٢ ص ١٢٦ . وج ٢ مثل باب ١٧ أنه لا بأس بكسب
الماشطة مما يكتسب به .

وثابت بن أبي سعيد (١) وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر . ومقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر العز بشعر المرأة لا كراهة ، ويجوز وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فإن ما دل على المنع مطلقاً يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر للعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يجعل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فإن رواية سعد الاسكاف وإن كانت بصراحته تدفع توهم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الوصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الامام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً : إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى حرام ، على أن روايتي عبد الله بن الحسن وثابت غير ظاهرين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظها .

في هنا أمران ، الأول : أن رواية سعد مختصة بزينة المرأة لزوجها . فلا تدل على جواز الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أنه من المقتطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لا يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الأمور السائفة في نفسها .

الثاني : أن رواية سعد مطلقاً تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة أخرى ، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها . وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقاً ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، فلو كان في بعض أفرادهم فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جميعاً ضعيفة السند ، وإذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً . وربما يقال : إن لعن الوصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة ،

(١) قال : سئل أبو عبد الله «ع» عن النساء يعملن في رؤوسهن القراميل ؟ قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو يشعر نفسها فلا يضر . مجهولة لثابت . وعن الاحتجاج مثله مرسلًا ومضمراً . راجع ج ٢ ك ص ٦٤ . وج ٤٢ الوافي ص ١٢٦ : وج ٣ تل ياب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضافا الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضا ، نظير الرجحان المطلق الشامل للجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه ظاهراً في التحريم ، لكنه لابد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهة اذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز قية الامور المذكورة في النبوي كالنص والوشم والوشم وإن كانت مكروهة ، بل ربما يشكل الحكم بالكراهة أيضاً ، لضعف الرواية إلا أن يتمسك في ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على ثبوتها للمكروهات أيضاً . بل ورد جواز النقص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتعلة على اللعن على الواثمة والموتشمة .

(١) عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : يا علي لمن الله ثلاثة : آكل زاده وحده ، وراكب الفلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة : وج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . وج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من موافقت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشبك النجوم ملعون ملعون من أخر الغداة الى أن تنقضي النجوم . وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كنز الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق به شيء . أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاسناد بإسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . مجبولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلها ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواثمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواثمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد بن سنان .

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الامور المستحبة . ومقتضى ما دل على حرمة الوصل والتمص والوشم والوشر هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالامور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الامور المزورة فالنسبة بينه وبين ما دل على جواز التزين هو العموم المطلق : فيحكم بجواز التزين مطلقاً إلا بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو جواز تزين الزوجة لزوجها فقط ، ولكننا نقطع بعدم مدخلة الزوجية في الحكم بحيث لولاها لكان التزين للنساء حراماً . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الامور المذكورة في النبوي .

قوله : (خصوصاً مع صرف الامام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره) . أقول : صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بإرادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والتمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لانحداد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الابعاد الذي يجتمع مع الكراهة لبصار مؤيداً لحل ما عدا الوصل على الكراهة .

قوله : (نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحته) . أقول : لا شبهة أن الوشم لا يلزم الإيذاء دائماً ، بل بينها عموم من وجه ، فانه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الإيذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينها فالسيرة القطعية قائمة على جواز الإيذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الآذان والآثاف قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة المخاطب أو المشتري) .

أقول : التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبيس الأمر على الغير ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها ، وأما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة الثياب المحرمة

(١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس

البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

واظننر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه ، بدلهة كونه سببا لرغبة الخاطبين ، ولانظنن
أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه .

تزيين الرجل بما يحرم عليه

قوله : (المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .
أقول : لا يفتق فقهائنا وفقهاء العامة (١) واستفاضت الأخبار من طرقنا (٢) ومن طرق
السنة (٣) على حرمة لبس الرجل الحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار
خالية عن حرمة تزيين الرجل بها ، فعقد المسألة بهذا العنوان : كما صنعه المصنف (ره) فيسه
مساحة ولضعفة ، نعم ورد في بعض الأحاديث (٤) : (لا تتختم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة)
وفي بعضها الآخر (٥) : (جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه
والعصاة فيه) . ولكن مضافا إلى ضعف السند فيها ، أنها لا تدلان على حرمة تزيين الرجل
بالذهب حق ، يشمل النهي غير صورة اللبس أيضا ، بل تفريعه «ع» في الرواية الثانية حرمة
لبس الذهب على كونه زينة الفساق في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزيين الرجل بالذهب
ما لم يصدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ فقه المذهب من ١٠ الشافعية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ،
فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا إليه من غير حائل ، ويحرم ستر
الجدران به في أيام الفرح والزينة إلا لعذر . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقا
ولو كان بطانة لغير ، ومثل الرجل الخنثى وكذلك الصبي والمجنون فيحرم لباس الحرير .
وفي ص ١٢ الحنفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضرورة . وفي ص ١٣
الملكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي المنهاج خلاف .

وفي ص ١٤ يحرم : على الرجل والزوجة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير من ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التيجمل
ص ٢٢٠ - وج ١١ الواقى باب ١٨٦ الخواتيم من ١٠٣ . وباب ١٧٩ الخجناس اللباس
من التيجمل ص ٩٨ - وج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٣٠ عدم
جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤ .

(٤) ضعيفة لقالب بن عثمان . راجع ابواب الخواتيم المتقدمة من كذا الواقى و ثل .

(٥) مرسل . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن ليس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، فالنهي عن لبسها يلزم النهي عن التزين بها . وفيه أنها دعوى جزائية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا سقطت ازرار الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة القراء بالحرير والديباغ ، وكما إذا ضاع الإنسان استانه من الذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت سائر الألبسة ، وتحتم الرجل بالذهب للصبرة والأضغان ، وقد يمتنع العنوانان ، وتعميل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسألة ٣٢ من مسائل لباس المصلي قال : (نعم لأنه كان في الجملة للساعة من الذهب وعلقه على رقبته لم يضعه في مجيبه لكن علق رأس الزنجير بحزم لأنه تزين بالذهب ولا يتصلح الصلاة فيه أيضا) .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والعمامة ونحوها ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟

فنقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الاخبار المتظافرة (١) ولعن الله ورسوله المتشبهين

(١) في مسج ٣ مل باب ٦٩٥ بتحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكذب به من ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث : ضعيفة لعمرو بن شير ..

وفي مسج ٣ المستدرک ص ٥٥٥ عن الطوسي في جمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : أربع أحبهم الله من فوق عرشه وأمنن عليه الملائكة : الرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى مرسله .

وفي مسج ٢ المستدرک ص ٢٢٢ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تتشبه بالرجال . ضعيفة لجعفر بن محمد ابن حمزة ولا فيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عجوزة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكيات فقالت : يذكره للنساء ..

من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمه .

وضع الاغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأنت الرجل وتذكر المرأة ، او التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس .

أما الاول فبديهي البطلان ، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة ، كالغزل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكنس ونحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل ، كالإحتطاب والاصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلتزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك ، إذ لجامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون امرأ مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخر هو تأنت الرجل باللواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .
ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على المختلين والمساخقات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال ، الحريم . مجهول لعروة وغيره .
عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسله .
وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة : المتشبه من النساء بالرجل والرجال بالنساء . ضعيفة .

(١) في ج ٢ ، ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ ، ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النكاح المحرم ص ٤٢ . عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن علي «ع» إنه رأى رجلاً به تأنت في مسجد رسول الله «ص» فقال : اخرج من مسجد رسول الله يالجنة رسول الله ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . ضعيفة لحسين بن علوان .

وفي حديث آخر : اخرجوهم من بيوتكم فانهم أقدر شيء . مرسله . وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس : اخرجوهم من بيوتكم .
وهذا الاسناد عن علي «ع» قال : كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى —

وطرق العلماء (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد انضح بما تلوناه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبيه يشمل التشبيه في كل شيء ، ودعوى انصرافه إلى التشبيه فيها هو من مقتضيات طبع صاحبها ، لا ما هو مختص به بالجعل كاللناس في حين المنع ، بل كون المناقضة من تشبيه الاشياء بالذكر ممنوع ، بل التخثت أيضاً ليس تشبيهاً بالآخر) . وكذلك ملق حشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبيه في التأني والتذكر ، لا مكان ثبوته للتشبيه في اللباس أيضاً) . والمعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيه رواية العلق : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كأن مزيناً بزينة النساء كله هو الشايخ في ثوبان عصرنا وكان هو المراد من التأني ، لا التخثت) ١٠ وهو أعرف بمقاله .

— اتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله في الأرض حتى يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في أمي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في أمة إلا عذبت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ : كآب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب التكليف ص ٧٧ . وج ٣ : ثل باب ٢٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣ . وج ٩ : الوافي باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» قال : لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخشون واللاتي يتكهنن بهن بعضاً . مجرولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل بعد نقل الرواية : (وبرواه البرقي في المحاسن) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ : كآب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٧٣ . وج ٩ : الوافي باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ : ثل ص ٤٢ . عن أبي عبد الله في الزاكية والمركوبة قال : وفيهم قال رسول الله (ص) : لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء . مجرولة للحسين بن زياد ويعقوب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أني بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبي (ص) : ما باله هذا ؟ فقيل : يا رسول الله يشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النقيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية أخرى : كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فإنه يستفاد منها تحريم التشبه في اللباس . وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلّى مما ذكرناه أنه لأشك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لمسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة الأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوسوس الشيطانية ، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لاوجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والاتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإيمان ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخث والمساخرة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من التفعّل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لاوجه لحل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا يعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعظم من

(١) في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه ؟ قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء . مرسلة .

وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسلة .

الكراهة الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق (ع) عن أبيائه عن رسول الله (ص) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الجريمة ، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين الخ) : أقول : اختلفوا في الخنثى هل هو من صنف الرجال ، أو من صنف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلا من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزيتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة) مبني على كونه داخلًا تحت أحد العناوين « الذكر والانثى » وإلا فأصالة البراءة بالنسبة إلى التكاليف المختصة بها محكمة .

قوله : (وبشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه) . أقول : لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضاً ، فهو موجود في الخنثى

التشبيب بالمرأة الأجنبية

قوله : (المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار حبها بالشعر حرام) أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبيةات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتمييز الحرام وترجيح الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوهما ، فإن ذلك منك لأحكام الشارع ، وجراً على معصيته : ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال فحرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها المصنف في حرمة خلاف ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب (١) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢ . بعد أن حكم بإباحة الغناء قال : فلا يحل التغني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة إليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأرملة .

وفي ص ٤٣ من الغزالي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره البيع إلا ما كان في ...

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه ، الوجه الاول : أن التشبيب هتك للشيب بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وفيه أولاً : لو سلمنا كون التشبيب هتكاً لما كان ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنة المعروفة المحترمة ، فإنه لا فرق في حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم ، والزوجة وغير الزوجة ، والمخطوبة وغير المخطوبة ، فإن هتك جميعها حرام عقلاً وشرعاً ، وأيضاً لا فرق في الشعر بين الإناث والرجال .

وثانياً : أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فإن الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية في حال الخلوة بحيث لا يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك ، أو يكون التوصيف وإظهار محاسنها وذكر جمالها مطلوباً ، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره ، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعاظم والملوك ليخطب منهن واحدة ، فهل يقوم أحد أن توصيفها بالجمال والكمال والأدب والأخلاق حرام ؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب ، وقد يجتمعان ، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً .

وثالثاً : أن كلامنا في المقام في حرمة التشبيب بعنوانه الأولي ، فآيات حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الهتك أو الإهانة أو غيرها - خروج عن محل الكلام .

الوجه الثاني : أنه إيذاء للشيب بها ، وهو حرام . وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سائفاً في نفسه ، ولم يقصد العادل أذية الغير من فعله . وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها ، وكثيراً ما يتأذي بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة ، ويتأذى الجار بهلو جدار جاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتفوه بحرمة ذلك .

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمعربات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الحنفية : التقبي المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحمل كوصف الجاهل . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

ما استدل به على حرمة التشبيب

والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيخبره) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الاول : أن التشبيب من اللغو والباطل ، فيكون حراما ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى بمنوعة صفري وكبرى : أما الوجه في منع الصفري فلائنه لا دليل على كون التشبيب من اللغو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشب به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعقلاء خصوصا إذا كان شعرا كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقا ، لأن اللغو والباطل لو كان على إطلاقها : من المحرمات لزم القول بحرمة كل ما في العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحدود والقصور - لغو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضا في آيات عديدة (١) . وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللغو إلا على نحو الموجبة الجزئية .

الوجه الثاني : أنه ورد الهمي في الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراما .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لذلت عليها مطلقا ، سواء أكان بالشعر أم بغيره . وسواء أكان التشبيب بأنثى أم بذكر ، وسواء أكانت الأنثى مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

-
- (١) كقوله تعالى في سورة الانعام ، آية : ٣٢ (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) . وقوله تعالى في سورة العنكبوت ، آية : ٦٤ (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب) . وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ (اعلوا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .
- (٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) . وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشبيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشبيب دائماً ، مع ان الكلام في التشبيب بعنوانه الاول ، حرمة بعنوان الله او الفحشاء او غيرها من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ويحل النزاع .

الوجه الثالث : انه مناف للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات (١) وحيث ان العفاف واجب ، فيحرم الاجلال به .
وفيه انا نمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشبيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل (٢) على النهي عن النظر الى الاجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والنكته في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارج في الغرض ، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي حميلة . ووجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر الى

(١) في ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن أبي يعفور قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، انظر . صحيح .

(٢) في ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٥ العفة من النكاح ص ١٢٧ . وج ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : النظر بسهم من سهام ابليس مسموم وكل من نظره أورثت حسرة طويلة . ضعيفة لعقبة .

وعن ابن أبي نجران عن ذكره عن أبي عبد الله «ع» . ويزيد بن حماد وغيره عن أبي حميلة عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قال : ما من أحد إلا وهو يصيب خطأ من الزنا شرنا العين النظر ، الخبر . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي حميلة . راجع المصادر لزيرة في خبر عقبة . وفي البابين المذكورين من الوافي وثل عن النقيع عن عقبة بن خالد قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لاغيره اعقبه . تراجمنا يحد طعمه . ضعيفة لعقبة .

وعن الكاهلي قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة .

الاجنبيات اذا كان سها مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين ، فالتشبيب اولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشبيب وبين سائر العناوين المحرمة ، وكذلك في المقام ، إذ قد يكون التشبيب مهيئاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراماً كالتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيئ للشهوة كما اذا شُبِّبَ باحدى عمارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية : وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله (ع) إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق «ع» : إياكم والنظر الى المحذورات فانه بذر الشهوات . مرسله .

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس . مرسله . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الاجنبية . وعلى هذا المنهج أحديث العامة : راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كآب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤ . مالا ينبغي للنساء من النكاح ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال : فيها اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحنن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . ضعيفة لسهل وعبد بن الحسن بن شمعون .

قال في الوافي : الإحباء الجمع بين الظهر والساقين بعمامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ثل عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آبائه «ع» عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن إبراهيم .

وعن الحسن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن الصادق «ع» قال : اخذ رسول الله (ص) النساء ان لا ينجن ولا يمتحنن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . مرسله .

تمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ ثل باب ٣١ ان من استأجر بيتاً له باب الى بيت آخر فيه أجنبية من الاجارات —

رواية مسمع في قضية اخذ الرسول ص البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في الحلالة ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بحرم ، ومنها قوله (ع) في رواية عبد بن الطيار : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما

— ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح . عن عبد ابن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابي عبد الله فقال : تحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . رسالة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي (ع) قال : ثلاثة من حفظن كان مصوناً من الشيطاوع الزجيم ومن كل بلية من لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئاً الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال : لا يخلو بامرأة رجل لما من رجل خلا بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما . رسالة .

وعنه (ع) انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا يمتحن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الحلالة . رسالة .

وعن الصدوق في الحصال عن ابي جعفر (ع) قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه ابليس فقال : يا نوح ان لك عندي بدأ اريد ان اكافيك عليها ، الى ان قال : اذكرني اذا كنت مع امرأة خاليا وليس معك احد . ضعيفة لعمر بن شمر .

وعن القطب الراوندي روي ان ابليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا هم بعمدة واذا خلا بامرأة وعند الموت رسالة . وعنه مراسلا قال ابليس لموسى : لا تخلون بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال ابليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بامرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بامرأة ولا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثهما الشيطان . رسالة .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلوة بالنساء والاستماع منهن والاخذ برأيهن . تنبيه السليمانية اكثر روايتها .

الشیطان . الى غير ذلك من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ؛ ففي بعضها : لا يخلون رجل بامرأة فان نالها الشیطان ، وفي بعضها : إن الشیطان لا يغیب عن الانسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النجح أحادیث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشیطان لا يغیب عنه في هذه الحالة ، فيهیج قوته الشهوية ليلقي به الى المملکة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية بهیج الشهوة أزيد مما تهیجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفيه أنه لادلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بیت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم یهشون مكاناً لقضاء الحاجة ، ویسمونه بیت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا یستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبي الرحمة نهي عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء ؛ على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ویؤید ما ذكرناه من المعنى أن النهي في الروایتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقاً وإن كن من المحارم ، ومن الواضح أنه لا مانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم یکن للروایتين ظهور فيما ادعیناه ، فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فتسقطان عن الحجية .

على أن من جملة ما أخذ رسول الله (ص) للبيعة به على النساء أن لا یرتبن ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا ، فان حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعنوان الخلوة بوجه ، والغرض المهم هو النهي عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القرينة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ماورد في جملة من الروایات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو الشیطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشیطان یكاد أن یوقعها في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لا یجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروایات المشتبهة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع یسمع نفس الامرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بین سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

بينها عموم من وجه ، كما أن النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لا يدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس المرأة الأجنبية من جهة كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبة للزنا ، كما أن النهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فإن سماع النفس في الأشخاص العادية لا يكون إلا مع نومهم في محل واحد ، ومن القريب جداً أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

بل يمكن أن يقال : إنه لو ورد نص صريح في النهي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أيضاً ، وإنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبة للزنا ، فإن أهمية حفظ الأعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل ما يؤدي إليه عرفاً .
وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لا يغيب عن الإنسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن المستفاد منها أن الشيطان يقطن في تلك المواضع يحير الناس إلى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبية كلها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لا طريق لنا إلى العلم بأن ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة القوة الشهوية حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها . ومن هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء . يوجب تهيج القوة الشهوية

قوله : (وكرهية جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) . أقول : استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى أمور مكروهة : منها ماورد (٢) في كراهية الجلوس في

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ كما باب ٥ ما يوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

(٢) في ج ٢ كما باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وج ٣ ثل باب ١٤٤ كراهية الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا —

مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً ، لكونها موجبة لتهيج الشهوة . فتدل بالفجوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

ولكننا لانعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لامعنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أنا لانعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهيج الشهوة حتى ياتزم بالحرمة فيما اذا كان التهيج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزاً في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والنهي في الكتاب العزيز) . أقول : قد ورد النهي في الكتاب الشريف (٤) عن خضوع النساء بالقول لئلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضرين بأرجلهم ليعلم ما يخفين من زينتهن (٥) .

إلأنه لادلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لادلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاثيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول : رب راغب فيك ، وحريص عليك ،

— يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للتوفلي .

(١) في ج ٢ ك باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . وج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن . صحيحة . (٢) في ج ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للتوفلي .

(٣) ص ١١٧ .

(٥) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٤) سورة الاحزاب . آية ٣٢ .

أو اني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خبيراً ، أو رزقاً ، أو نحو ذلك .

قوله : (سواء علم السامع إجمالاً بقصد معينة أم لا ففيه إشكال) . أقول : اذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه اذا كان المشبب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الامور .

قوله : (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم) . أقول : قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب . ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مبهمه أو خيالية إلا اذا كان مرجعه الى تمني الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : (أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخلًا في عنوان تمني الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلًا عن كونه حرامًا على كل حال . بل ربما يكون التشبيب به مطلوبًا . ولذا يجوز مدح الابطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفًا .

قوله : (لأنه فحش محض) . أقول : لاشبهة في حرمة الفحش والسب كإسيأتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله : (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لا خلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسيب ووصف محاسنها .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة : أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدتها بعضهم بكونها من مادة تنق وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف : فذهب بعضهم الى الاباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط .. ثالثها : أن تكون كاملة الاعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فإنه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة .

ففي المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) : (مسألة : قال ابن براج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الأرواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) . وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعا ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الأرواح ، وباقي الأقسام مختلف فيها .

فالمحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذوي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بين الأصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب اليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الأصحاب .

الثالث : حرمة التصوير مطلقا اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الإطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الأخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين النقهاء كما أشار اليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أننا لم نجد قائلًا بها عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر .

وكيف كان فالمهم في المقام هو التكلم في مدرك الأقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسدة لا يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينما » ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فله لا يحل إلا اذا كان موضوعا على قوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا اذا كان على بساط مفروش او كانت الصورة ناقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ٥٧ . عن محمد بن مسلم عن علي « ع » قال : إياكم وعمل

الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصوير مطلقاً ولو كانت لغير ذوات الأرواح : ولم تكن مجسمة ، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي

— وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل .
ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . مرسله .

وعن الشهيد في المنية عن النبي (ص) إنه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور

بصور التماثيل . مرسله .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز

نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع»

قال : قال رسول الله (ص) : أتاني جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن

تزويق البيوت ، قال ابو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل .

ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن أبي حمزة . التزويق التزيين والتجسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . وج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر

ص ٨٣ . وج ١ ثل الباب ٣ المذكور عن الاصمعي بن نباتة قال : قال امير المؤمنين «ع» :

من جدد قبراً او مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام . ضعيفة لأبي جارود . الى غير ذلك

من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : انه اختلف اصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه :

فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لاغير ، فمعناه : انه لا يجوز تجديد القبر بعد

الاندراس وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من حدد قبراً بالخاء غير المعجمة

يعني به من سنم قبراً . وقال احمد البرقي : إنما هو من جدد قبراً بالجيم والثاء ، ولم يقسم

بمعناه . إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر (الذي دفن فيه الميت) قبراً لانسان آخر

لأن الجدد هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين : إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد

ابن عبد الله في معنى التجديد ، إلا ان جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال

شيعتنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالخاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الحد

بمعنى الشق ، يقال : خدت الارض خداً : أي شققته .

وفي الوافي عن الفقيه : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثلاً ، إنه يعني من أبدع

بدعاً ودعا اليها ، او وضع ديناً فقد خرج عن الاسلام) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون) .
ولكن لا بد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الارواح
وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح . ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء
كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات
والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل .
وبضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .
على ان مقتضى السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير
ذوات الارواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجبال
والبحار والشطوط والحدايق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الاشياء ، خصوصاً
في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهم .
ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في بعض الاحاديث (٢) من ان رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ نزويق البيوت من ابواب التجميل ص ٢٢٦ . وج ١١
الوافي باب ١٩٦ نزويق البيوت من التجميل ص ١٠٧ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل
الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت
بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله «ع» في
قول الله عز وجل : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل
الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . موثقة لابان بن عثمان .
وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ثل عن زرارة عن ابي جعفر «ع» قال : لا بأس بتماثيل
الشجر ، صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟
فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان . صحيحة . أقول : يحتمل قريباً ان يكون
السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها . وسيأتي التعرض لذلك . وفي احاديث العامة
ايضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .
(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١١ الوافي ص ١٠٨
وج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبد الله «ع» قال :
قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .
وعن السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله
الى المدينة فقال : لاتدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للتوفي

في هدم القبور وكسر الصور ، وايضا قال له : لا تدع صورة إلا يحوتها .. فإنه ليس من اليهود ان علياً (ع) كسر الصور التي لغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضاً على ذلك ..

ويضاف الى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سندكرها : ان من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ .

ومن الواضح ان الامر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلاً لذلك ، ولا شبهة ان نفس الاشجار والاشجار والبحار والشطوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلاً عن صورها ، فان عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط ، بل لعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني - أعني حرمة تصوير الصور لذوي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين (٢) التي تقدمت الاشارة اليها ،

(١) في اقرب الموارد : شكل الشيء صورته . وفيه ايضاً : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً . وهكذا في المنجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . والباب ٣ المزبور من ج ١ ثل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، الى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ . ضعيفة للحسين .

وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ ثل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : ان الذين يؤفون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جملة المفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهى رسول الله (ص) عن التصوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ الى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب -

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن يتفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ما خلقتكم) . ولكنها مع كثرتها صيغة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد اليها في الحكم الشرعي .

ويضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيحة البقياق عن أبي عبد الله «ع» : (في قول الله يعملون له تماثيل من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (ولكنها الشجر وشبهه) . وغيرها من الروايات المعتبرة .

ما استدل به على اختصاص الحرمة

بالصور المجسمة

وقد يقال : إن التحريم يختص بالصور المجسمة لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر :

الوجه الأول : أن الأخبار المشتملة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة . اذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكل ، ومشتملة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوها غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر . ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة

— وكلف ان يتفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لعكمة وغيره .

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى يتفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا التمهيد أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . و ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

معله ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون مجلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتي الجواب عنه .

الثاني : أن النفخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسمة) .

وهذا الجواب متين ، ويبان ذلك : أنه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضاً صرفة ، فإنه لامناص عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . وإذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصبغ اللطيفة فهو متين ، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغار ، ولا ريب في قابليتها للنفخ لتكون حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر ، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر . وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نفخ الروح) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في مادل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فإن الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذي الروح ، فيبقى الباقي تحتها . ولكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لا استحالة في صيرورة الصورة الأسدية المنقوشة على البساط أسداً

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويخجله في المجلس فانتدب له رجلاً معزماً فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكان كلما رام خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون الفرح والضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول مارأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» ، غاية الأمر أنه من الأمور المخارقة للعادة ، لكونه إعجازاً منه «ع» ، وقد حققنا في مبحث الإعجاز من مقدمة التفسير أن الإعجاز لا بد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية ، وخارفاً للعادة .

ونوضح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين ، الأول : أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والناواميس الطبيعية ، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية ، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطى المراتب المختلفة بلبس الصور وخلعها حتى تصل الى المقصد الاقصى والغاية القصوى .

مثلاً اذا تعلقت المشية الالهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كون الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكونة فيه الى أن تصل الى حد المنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغه ثم لحماً ثم عظماً ثم انساناً ، وهذا هو الخلق بالناواميس الطبيعية . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أمراً دفعياً وخارفاً للعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الجبوب أشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيتاً دفعة واحدة ، ويسمى ذلك بالإعجاز ، وهذا من المواهب الالهية التي خض الله بها أنبياءه ورسله (ص) والائمة الطاهرين «ع» . وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» من القليل الثاني .

الوجه الثاني : ما ذكره في متاجر الجواهر ، وهو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لا بأس اذا غير رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث (٣)

(١) في ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ .
و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك . حسنة لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ .
و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟ فقال : لا تعمل وفيها شيء . يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ثل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر «ع» قال : سألت عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : —

كسرت نوع إشعار بالجسم) .

وفيه أولاً : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل وتلطيخ رؤوس التماثيل) وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً : أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .

الوجه الثالث : ما في الجواهر أيضاً من أنه (يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضاً) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولاً : أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .

وثانياً : ما ذكره السيد في حاشيته : وهو أن ما اشتمل على كلمة النقش (خبر آخر عن النبي «ص» نقله الامام «ع» ، فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه «ع») .

فروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول : هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرها أو لا ؟ ففيه قولان : وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاة عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد .

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن اقتضت حرمة التصوير مطلقاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتبرة كصحيفة محمد بن مسلم : (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آنفاً ، وعليه فبني البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنها ليسا من جنس الحيوان .

وفيه أن المراد من الحيوان هنا ماهو المعروف في مصطلح أهل العقول من كونه جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيفه محمد بن مسلم للملك والجن والشيطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

— تكسر رؤوس التماثيل وتلطيخ رؤوس التماثيل ويصلي فيه ولا بأس بمجولة لعبد الله ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ماسوى الله كما حقت في محله . انه مخالف لظاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الانسان ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا : إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية السيد (ره) ماماخصه : أن كلاماً من صحيحة ابن مسلم ، وما في خبر تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الاعم والاخص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فإن مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرها ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرها ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجح السندي مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند .

وفيه أولاً : أن خبر تحف العقول ضعيف السند ، ومضطرب الدلالة ، فلا يجوز العمل به في نفسه فضلاً عما إذا كان معارضاً لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وثانياً : أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الاصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع الى المرجحات الاخر ، وحيث لا ترجيح لكل منها على الآخر ، فيحكم بالتسايط ويرجع الى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسنأتي ان صحيحة عبد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير .

اللهم إلا أن يقال : إن المتعارف من تصوير الملك والجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتها لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منها ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحة البقباق المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله «ع»

فيها : (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الامور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

أن حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني : ما ذكره المصنف وحاصله : انا اذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسيوف والابنية والقصور والسيارات والطائرات والدبابات وغيرها . وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لاهيئة معجبة كالخشب والقصب والشعوط والبحار والأودية والعرضات ونحوها . ومن هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاخشاب ونحوها) .

وفيه أولاً : أن مادل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمة التصوير .
وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود .
ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً : أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال في العرف : إن هذا صورة ذلك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والمخيوط في الثياب على هيئة الاخشاب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه اعلام الثياب وطرائقها المخيطة بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع التمثيل : لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهاً اتفاقية .
نعم إذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلامناص من الالتزام بانصراف
الادلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فأيجاد صورته
أولى بالجواز .

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث : ما ذكره المصنف بقوله : (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلو دعت
الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
فلا بأس قطعاً) .

وتوضيح كلامه : أنه لاشبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير ،
لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه
بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صراحة استعمال
الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فإذا احتاج أحد الى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرها من الاشياء اللازمة
على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال
الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا ، فانها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعوها
فعلاً محرماً ، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما
غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاقي . ومن هنا
لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح
وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاشخاب) . فان النساج لم يقصد
الحكاية في فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه في هذا الفرع هو أن يكون الداعي الى
التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور
والتماثيل وإعطاء شيء بآراء ذلك .

وفيه أنه من العجائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد
التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !!

اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ما ذكره المصنف أيضاً ، وهو (أن المرجع في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة بقص بعض الاعضاء) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج الصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالمثل الشائع وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً بأن صور انساناً وراء جدار أو فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً ، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كانت تصويره حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب ، واذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام ليس تصوير الذي روح ومما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الايرواني : (إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم اليه نقش بقية الاجزاء ، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام) الى أن قال : (ويحتمل أن يكون كل باعلاً للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل بفعل الجميع ، فلولا نقش السابق للاجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق) .

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف ما نحن فيه ، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق ، وتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

غاية الامر أن نقش السابق للاجزاء السابقة يكون إعانة على الاثم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الظاهر من الأدلة المتقدمة الناهية عن التصوير والمثيل هو النهي عن إيجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو أخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكيئة ، ويثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، وابن هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقلية لتثبت فيها الاظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلزامه القول بحرمة النظر إلى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه أحد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت ، بدعوى كونه تصويراً محرماً .

وعلى الأجمال لا نتصور حرمة أخذ العكس المتعارف ، لامن جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة ، ولا من جهة إبقاء الظل فيها كما هو واضح ..

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقاً سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعنقاء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لإطلاق الأدلة .

الفرع السابع : إذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلا إذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم إذا اشترك أشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الأجزاء المتشعبة الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل : أن إلقاء الغير في الأبرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسبيب . بل قد عرفت في المبحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا يحتاج في استفادة التعميم الى القرينة ولا لحظ المناط كما في حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ فقيه قولان : فالحنكي عن شرح الأرشاد للمحقق الأردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وأبقاياها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايجاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فإن الصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فإذا حرم الایجاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الایجاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الایجاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء ، لاحكام ، ولا موضوعاً ، وعليه فما يدل على حرمة الایجاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدور من الفاعل عصيانياً أم نسياناً أم غفلةً إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق مغصوب ، او بجر مغصوب ، او كتبه العبد بدون إذن مولاه ، او بنى مسجداً بدون إذنه او تولد احد من الزنا ، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو متحد مع الایجاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحادهما مع الایجاد .

لا يقال : إن النهي عن الایجاد كاشف عن ميقضية الوجود المستمر في عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء .
فانه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك في عمله ، ولا يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ، بخلاف مانحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الایجاد لا يدل على

حرمة الإبقاء إلا إذا كان محفوظاً بالقرائن المذكورة .

على أنا إذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الإيجاد وبين مبغوضية الوجود فأنما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصوير ما لم يكن مثال الروحاني) وكل صنعة ييجي منها الفساد محضاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرمة ، وقد دل على ذلك ما في رواية تحف العقول من الحصر : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي ييجي منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وكل ما ييجي منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : (وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضاً : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ، الى ان قال : فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد اليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفته في اول الكتاب .

وثانياً : قد عرفت انه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به ، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ، ولا نقول بحرمة تربية اولاد الزنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء .

وثالثاً : لا نسلم أن عمل التصوير مما ييجي منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ما ترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة . الوجه الثالث : قوله (ص) في الخبر المتقدم : (لا تدع صورة إلا محوتها) .

وفيه أولاً : أنه ضعيفة السند . وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فلعل تصاوير المدينة كانت اصناماً وكلاهما موزيات وقبورها مسنات) . الوجه الرابع : مادل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل .

وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : ان عدم صلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل

(١) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨

عن مثني رفته قال : التماثيل لا يصلح ان يلعب بها . مرسله . ومرفوعة . ومجتهولة للمثني .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصبور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥ : غن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة . وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء .

ورابعا : انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كاشاة والفرزان (١) والقيل والفرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

ويؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل انا لا تتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فمادل على حرمة اللعب بها إنما هو من ادلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة .

الوجه الخامس : صحيحة البقاي - المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير - (عن ابي عبد الله ع) في قول الله تعالى (٤) : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . بدعوى ان ظاهر الرواية ان الامام ع انكر ان شاء سليمان ع هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبعوضة وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الانكار الى كون التصاوير المعمولة لاسيما ان ع تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبعوضة العمل فضلا عن مبعوضة المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء وانتائهما من الامور اللاهية غير اللائقة بمنصب الاعاظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لابد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال : سألت عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجبولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة المملكة في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والحاء المعجمة طائروهي كبير ، الواحدة رخة قطعة من تشع الشطرنج ج رخاخ ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماثي راجلا ومنه يذق الشطرنج ج يذاق .

(٤) سورة سبأ ، آية : ١٢ .

غير متافية لذلك .

وقد يقال : ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس ، وهو اول الكلام . وفيه ان الكلام ليس في عمل الصور ، بل في اقتنائها ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان . الوجه السادس : حسنة زرارة المتقدمة في الحاشية (لابس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك) . فانها يفهمها دالة على ثبوت اللبس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حمل اللبس فيها على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده ما في رواية قرب الاسناد (١) من انه (ليس فيما لا يعلم شيء فاذا علم فليترع الستر وليكسر رؤوس التماثيل) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاویر لا لئجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم ان اللبس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع : ما دل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور في البيوت ، فانه بضميمة ما دل (٣) على ان علياً «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت . وفيه ان المراد من الحلال الذي كان علي «ع» لا يكرهه المباح المتساوي طهرانه ، لا ما يقابل الحرمة ، لأن علياً «ع» كان يكره المكروه ايضاً . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة . وإذن فلا دلالة فيها ايضاً على حرمة اقتناء الصور .

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل .

لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن .

عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان علياً كان يكره الصورة في البيوت . مجهول .

(٣) في ج ١ كا ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من المديشة . وج ٢ ثل باب ١٠٠

باب بيع الواحد يالاثنين ص ١٤٤ . وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام .

وج ٢ ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الربوي من احكام الربا ص ١٠٠

صحيحة ابي بصير « ولم يكن علي يكره الحلال » .

الوجه الثامن : رواية الحلبي (١) فقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها .
وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهديت اليه ليس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدرهم المغشوش من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش ، وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسلة ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) . فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وان التماثيل جمع تماثيل بالفتح ، ويجمع على تمايلات . وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لا على نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن بقية الأشياء الخارجية - من المأكولات والمشروبات والمزكوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشراؤها والتزين بها ، كما هو واضح .

قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم) .

وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية ، كما أن مقابلها : أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق .

فلا يعارض أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل (٢) على جواز اقتناء الصور

(١) في ١ ثل باب ٤ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر . مرسلة . الطنفسة بالثنية في الطاء والفاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل فليرفع يدي فجلت عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها -

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،
— قال : لا طرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها
في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . وج ٥ الوافي باب ٥٨
مالا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . وج ١ ثل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التماثيل من
مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس أن تصلي على كل التماثيل إذا جعلتها
تحتك . صحيحة .

وعنه قال : سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال
لا بأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أي يصلي
الرجل وهي معه ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في
ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة « بذلك »
وتدل على ذلك رواية أبي ليث المرادي ، ولكنها ضعيفة السند لمحمد بن سنان . راجع ج ١
التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٣ .
وج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي و ثل ، وفي ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن
بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سأله عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليه
وأنت تصلي ؟ قال : إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينا فلان . مرسل .

أقول : قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبرة . ولكن يرد عليه أولاً : أنا نرى
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مرسدات ابن أبي عمير رجال ضعفاء ، كما يتضح ذلك جلياً
لمن يلاحظ أصول الحديث وكتب الرجال ، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا
النهج . ودعوى أنه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية : إذ لم يثبت لنا ذلك من
العقل والنقل .

وثانياً : لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة ، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها
عندنا ، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به نحن ، ولعلنا نعتبر شيئاً في —

بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع وتفوزه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعا وتكليفا ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً انها تبتاع من السوق غالباً ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتأثيل في البيت) . أقول : قد عرفت

— رواة الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التأثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : قال له رجل : رحمك الله ماهذه التأثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن بشر : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأنماط فيها تماثيل يلبس عليها . مرسل .

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الوسادة ؟) .

أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي باب ١٩٧ : «يرش» ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التأثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ . قوله : (ورواية أخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا نبسط عندنا

الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١١ الوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه «ع» عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاستناد عن علي بن جعفر الخ) . أقول : كلها مجعولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التأثيل من لباس المصلي

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء وبين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناة يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا (٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة .

ووجه التأييد أن وجود الجنب والكلب والإناة الذي يبال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشرائها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتًا كما عرفت .

(١) في ج ٢ ص ٢٢٦ . وج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وج ١١ الواقي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل أتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناة يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان . رسالة . ورواها في ج ١ ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلي بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من ثل عن المحاسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ ص ٢٢٧ . وج ١١ الواقي ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمر بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل (ع) قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيف لعمر بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) . أقول : التطفيف (١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيلاً أو وزاناً ، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب فقوله تعالى (٣) : (ويل للمطففين) . وقوله تعالى (٤) : (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فانه وإن كان

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠ : المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراغب : طفف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف إذا كال أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراغب : البخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي القاموس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً نقصه وظلمه .

(٣) سورة المطففين ، آية : ٢ . في ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٣٢ عن ابن عباس : لما قدم النبي (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله (ويل للمطففين) فأحسنوا الكيل بعد ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية : ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ١ كا ص ٣٧١ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وج ١٠ الوافي ص ٥٩ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصم بن نباتة قال : سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول ثل المنير : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - الى أن قال : التاجر فاجر والجار في النار إلامن أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وج ٢ المستدرک باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

فأثماً على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم : وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الأيرواني من الوهن حيث قال : (الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً) . ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فان الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية

— وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» أنه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر .

أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي ابن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : إذا ظهر الزنا في امتي كثرت موت الفجأة فيهم وإذا طففت المكيال أخذهم بالسنين والنقص ، رسالة وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما بأسناده عن أبي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : إذا ظهر الزنا من بعدي كثرت موت الفجأة وإذا طففت الميزان والمكيال أخذهم الله بالسنين والنقص . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي رواية جمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عدّ جملة من الأوصاف المحرمة إلى أن قال : ورأيت الرجل معبشته من بخس المكيال والميزان . حسنة لابراهيم بن هاشم وجمران

قوله : (ثم إن البخس في العدد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه) .
أقول : قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقايل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في
إيفاء الحق واستيفائه . وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من
جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف ، موضوعا ،
وإلحاقها بها حكما .

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : (ولو وزن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة الخ) . أقول
قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فاجارة نفسه عليه - كإجارة نفسه على
سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضعها وتكليفا ، كما عرفت مرارا .

وأما الكلام في صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول : إن المعاملة قد تقع على الكلي
في الذمة ، وقد تقع على الكلي في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المعين الموجود
في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي
فإن المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الإقباض والتسليم طفف
في الكيل والوزن ، أو في الذرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع
مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية
كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : ببطلان المعاملة إذا وقعت على المتاع الخارجي بما
أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي
ووجه البطلان أن ما هو معنون بعنوان كذا غير موجود في الخارج ، وما هو موجود في
الخارج غير معنون بذلك العنوان ، ونوهم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فإن اللازم هو
الآخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لا وجه للبطلان إذا تخلف العنوان ، فإنه ليس من العناوين المقومة ، بل هو
إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية ، أو على نحو الجزئية كما سيجيء . ولا يقاس
ذلك بتخلف العناوين التي تعد من الصور التوعية عند العرف ، كما إذا باع صندوقا فظهر أنه
طبل ، أو باع ذهباً فظهر أنه ذهب ، أو باع بقلا فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثاله ليس

من انفكالك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدرامم المغشوشة .

وربما يقال : إن المورد من صفريات تعارض الاشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه ، فإن البيع من الامور القصدية ، فلا معنى لتزدد المتبايعين فيما قصدها . نعم قد يقع التردد منها في مقام الالبات من جهة اشتباه ماهو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في المقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون متناً فظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لامن جهة التطفيف ، ولامن جهة تخلف الوصف ، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء .

الثانية : أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجي بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فإن تخلف الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية لا يوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع - من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدينارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الاشارة الى تعيين مقدار العوضين ، ووقع كل منهما في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، كالخنزير مع الشاة والخمر مع الخلل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله اذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما اذا كان ربوياً ، فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية ، لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار اليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخريج على هذا الأصل .

عن الخلف ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية بطل البيع ، لكونه ربوياً ، مع قطع النظر عن تخالف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الأجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام التنجيم) . أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الاولى في بيان أمرين : الأمر الاول : أن اصول الاسلام أربعة :

الاول : الايمان بالله ، والافرار بوجوده ، وكونه صانعا للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والاشجار والثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائمين : بكون الامور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج الى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر . الثاني : الاقرار بتوحيده تعالى ، ويقابله الشرك ، والقول : بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله النونية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) - والروايات .

الثالث : الايمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبيا مرسلًا : (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك - كاليهود والنصارى وأشباههم - كان كافراً . بالضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الاقرار بالانبياء السابقين فهو داخل في الاقرار بما جاء به النبي (ص) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الايمان بالمعاد الجسماني ، والافرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الارواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الاقرار بهذه الامور الاربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً الى العناد واللجاج

(١) تجم من التفعيل رعى التنجيم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة النونية ، آية : ٢٨ .

أم كان مستنداً الى الغفلة وعدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على كفر منكر المعاد .

الامر الثاني : أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ص)، وبما جاء به النبي (ص)، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام، وحقن الدماء، وحفظ الاموال، وفي موثقة سماعة (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت النكاح والموارث وعلى ظاهره جماعة الناس) . وفي رواية داود بن كثير الرقي (٢) : (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدتها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣) عن رسول الله (ص) : (اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية : أنه لا إشكال في اختلاف الأجرام العلوية والكيفيات الخاصة بالحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض، وتأثيرها في الأوضاع الأرضية والأجسام العنصرية، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول، وكزيادة الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانه، وزيادة أدمغة الحيوانات والنباتات بزيادة نوره ونقصانها بنقصانه، وزيادة البقول والثمار نمواً ونضجاً إجماراً وأخضراراً عند زيادة نور القمر، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان المزاويل لها يسمعون صوتاً من الغناء والقرع والبطبخ عند تمدده وقت زيادة النور، وكزيادة المياه في البحار والشطوط والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوماً فيوماً في النصف الاخير منه، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها، والاخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعاً .

وأيضاً لا إشكال في جواز النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها، وملاحظة اقتران بعضها مع بعض، والايداع بها والاخبار عنها، كالاخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها، ويتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ اوافي ص ١٨ . (٢) راجع ج ٣ اوافي ص ٤٠ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكلا إخبار عن الحسوف والكسوف ، وعن تمازجات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الأمور الواضحة المقررة في علم معرفة التقويم وعلم الهيئة ، فإن الإخبار عنها - نظير الإخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره - مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لا يتخلف غالباً ، ومن الواضح جداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم إذا استند الخبر عن تلك الأمور إلى الظنون غير المعتبرة عقلاً ، وكان كلامه ظاهراً في الإخبار الجزمي كان الإخبار حراماً من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الإخبار عن سير الكواكب مع الاستناد إلى الامارات الظنية .

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الأقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم جوازه .

وتنقيح المسألة وتهذيبها يقع في أمور :

الاول : قال جمع من الفلاسفة : إن للأفلاك نفوساً ترسم فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والاثبات ، وإن الأفلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول إلى المقصد الأقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الإنسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الإدراكات والتجريكات رُتُفُوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة ألزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة إلى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الأول منعزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فإن الأدلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الإطلاق في جميع الحالات هو البارئ تعالى . لكن إضافة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

إن أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الأفلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة الملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر اذا علم المعتقد بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يلزم بتأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة المزاج وسقمه وازدياد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشروء ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل . وهو على وجهين ؛ الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لانه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لاختلاف في ذلك بين الشيعة والسنة (١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق) . وقال المحقق البهائي في الحديقة المملانية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يعمل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتني على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق المنجمين .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهمي قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك ينعون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهمي عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مرسل في ج ١ . التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضاً مرسل في ج ٢ . تل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لبنان العرب مادة نوا ، قال ابو عبيد : الانواء ثمانية وعشرون نجماً مبرورة .

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب — من التقارن والتباعد والاتصال والترتيب والاختفاء وغيرها من الحالات — علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدره الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة انوثته وهكذا ، كما أن سرعة حركة النبض علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصب العلم علامة على التعزية والثناء . وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالحقق البهائي في الحديقة الهلالية ، والسيد الجزائري في شرح الصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري في المستدرك (٢) وغيرهم ، وحملوا عليه ماروي من صحيحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع : أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الشراكة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة والمقتضيتين للإحراق والتبريد . وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما ، إلا أنها باطلان لوجوه الأولى : أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الاثبات وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك مناف لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها — المطالع في ازمنة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا بد من أن يكون عند ذلك مطر أو رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا الخ وإنما سمى نوء لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالشرق : أي نهض وطلع .

(٢) ج ٢ ص ٤٣٣ .

(١) ص ١٨١ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ ص ١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال : لما أراد أمير المؤمنين «ع» المير إلى النهروان أتاه منجم فقال له : يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يحضين من النهار فقال «ع» : ولم ذاك ؟ قال : لأنك إن سرت في هذه الساعة لأصابك وأصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبت كلها طلعة ، فقال له أمير المؤمنين «ع» : تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنسى ؟ قال : إن حسبت عنت ، قال له أمير المؤمنين «ع» : من صدقك على هذا القول —

علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

— كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعي ما ادعيت أتزعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه وينبغي له أن يوليكَ الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً ، ثم قال «ع» : اللهم لا طير إلا طيرك ولا ضير إلا ضيرك ولا خير إلا خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها . ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد وعبد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصديق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلًا : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله : حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الأخبار عن الكابلي قال : سمعت زين العابدين إلى أن قال : والدنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والايمان بالنجوم . ضعيفة لآحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لآبي عبد الله «ع» : اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٢ المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ٢٣ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج للطيرمي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لأنه لا يدفع به المقدور ولا يجلي به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجحه التحرز من القضاء وإن أخبر هو بنجر لم يستطع تعجيله وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسله .

وفي الباب المذكور من ثل عن المحقق في المعبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد (ص) . مرسله .

الروايات (١) ان لعلم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن (١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر أمير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان وصرنا بالمدائن وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج اليه قوم من اهل المدائن ، الى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحكم برأيه - في النجوم فجري بينه وبين علي «ع» بعض الاسئلة فقال الدهقان لأدري ، ثم قال علي «ع» : - لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الامة ومضى أمير المؤمنين فهزم اهل النهروان فقتلهم وعاد بالقيمة والظفر ، فقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لابي جارود زياد بن المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن أبان بن تغاب قال : كنت عند ابي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن ، الى أن قال «ع» : ما صناعتك يا سعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من أهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له اليمني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه . رسالة .

وفي ج ٤ كاهن مرآة العقول . وج ١٤ الوافي ص ١٣١ . وج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف بصرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني ، الى أن قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحدا الأزددي وفي ج ٤ كاهن مرآة العقول ص ٣٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . وج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط .

وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٤ كاهن مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله : أن المريخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة فذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً فستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً فستندة الى الشمس . حسنة لابراهيم بن هاشم . التي غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

ارتضاء لغيره ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .
ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : (وأما ما يقال : من أن استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من العاديات : إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ، ولكنه مخطئ أيضاً) .

الثالث : أن ذلك مناف للأخبار المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إبراماً ، وأنها ترد البلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب للنبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير الحرارة والبرودة .

لا يقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات لنحوستها كحاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سير الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على ألسنة امتائه ، وقد عرفت دلالة بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقة ، ولكن لا يعلم بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاء لغيره .

على أن ذلك أجنبي عما نحن فيه ، فإن كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة في المواضع المكروهة ، وكراهة الجماع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب الأمر الخامس : هل يجوز تعلم علم النجوم في حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . وج ٣ ثل باب ٥٤ كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله (ع) : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق روى أنه يكره التزويج في حاق الشهر .

وفي ج ٢ ثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن الكليني والصدوق والحسن عن أبي عبد الله (ع) قال : من سافر أو تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفاقا لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم . وأما ما يؤول من حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فمحمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ في غنائم المبسوط : إذا وجد في المغنم كتب نظر فيها - الله أن قال - : وإن كانت كتبها لا يحل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيها . ونحوه العلامة في غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والغواية في الاعتقادات أو الفروع . فيشمل كتب الفجش والمجوس والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإضلال .

وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد .

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم - بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكوينا ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر ، وهداه السبيل إما شاكرًا ، وإما كفورًا .

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر في النجوم برأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» فقال : إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم إمض فإن الله يدفع عنك - حسنة لبراهيم بن هاشم . وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيابة ما يدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة و ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كانت مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لا أمره تعالى بقطع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الاصنام والصليبان وسائرهما كل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه . نعم إذا كان الفساد موجبا لوهم الحق وسد بابه ، وإحياء الباطل وتشديد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضا وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقطع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا .

وفيه أولا : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للضللال ، ومن الواضح ان هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، غاية الامر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانيا : أنا إذا سلمنا ذلك فاستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولإدلالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزنا حرام وتربية اولاد الزنا ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثا : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كادة ، فإنه كان يشتري كتباً فيها احاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلهمي الناس بذلك ، ويظرف به ليصدمهم عن سماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فانها مشتملة على الامور الالهية التي تصد الناس عن الحق .

ورابعا : ما ذكره المحقق الايرواني من ان المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بلهو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير مانع فيه من إعدام ما يوجب الاضلال .

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث .

الثاني : انه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضع المزبور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة الغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات ، ولامتناعات بين التفسيرين ، فان كلاً منها لبيان المصداق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، إلا لنقد بنقاد تلك الطائفة وانعدم ذلك المصداق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فالآية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : ان الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فانه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ ونحوها ، ولم يلتزم به أحد من المحصلين فضلا عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً) بدعوى أن مفهوم المحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المحرمات ، لصدق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق التقلب على الحفظ ممنوع خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم ..

ومنها قوله «ع» : (او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم ببيعته وشرائئه وامساكه) .

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للنقاش في الصغرى مجالا واسعا ، لمنع كون الحفظ تقوية للكفر واهانة للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) . سورة الحج ، آية : ٣٦ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) : يعني الكذب ، وروي اصحابنا انه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية ..

ويضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما تقدم ، فلا يصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الإجماع . وفيه أولاً : أنا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحقائق ، ما حاصله : أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمة فهي تخمينية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعبدياً ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً ، ولا ريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها الى الإجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فانه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، وما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضماً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولا بأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لانتهاز بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدلل عليها بوجوه :

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ويسن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فانه يكره حلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضبضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أغفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا الجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تنزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : (ولآمرهم فليغيرن خلق الله) . بدعوى أن خلق اللحية من تغيير الخلقة ، وكل ما يكون تغييراً لها فهو حرام . وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلا شبهة في حرمة على إجماله ، ولكن لدليل على كون المراد به ما يعم خلق اللحية ، وإن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعة ، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الإطلاق ، وإلا لزم القول بجمرة التصرف في مصنوعاته تعالى حتى بمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفقاً للشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية أقوالاً شتى ، وليس منها ما يعم خلق اللحية .

الوجه الثاني : ما في جملة من الروايات (٤) من الأمر باعفاء اللحى وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (ولآمرهم فليغيرن خلق الله) . اختلفوا في معناه ، فعن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله : إنه الإخصاء ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبد الله : لعن الله الواثقات والموتشحات والمتفلجات المتغيرات خلق الله .

وأقوى الأقوال قول من قال : فليغيرن خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطرة الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ما قاله المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تنافى ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . وج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود . مرشلة .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحية ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم . نعم غاية الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فتستحق النار) . وعلى هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن المأمور به حينئذ هو الإعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً .
وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الإعفاء والإحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحية ، وترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي الفطرة) .
وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن نفي التشبه يحصل بفعل أي منها .

وأما ما يقال : من أن الروايات لا تدل على وجوب الإعفاء : لاشتغالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً .

ففيه أن ظهور الأمر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك في موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفریات (١) الدالة على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعله لعنة الله .

وفيه أولاً : أنها مجهولة السند . وثانياً : أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتك وإهانتته

— نحن نجز الشوارب ونعفي اللحية وهي الفطرة . مرسلة .

وفي الباب المزبور من ثل عن معاني الأخبار بأسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله (ص) : حلقوا الشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن إبراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي بن غراب .

(١) في ج ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي «ع» قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثاً : أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضاً ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موازٍ عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنقص (١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي (ص) لعلي (ع) : (قال : يا علي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والبنائم في بيت وحده) .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطابق ، بخلاف الثاني ، فإنه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع : مادل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارهم خلق اللحية .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً ، وهذا لا يتحقق بمجرد الانصاف بوصف من أوصافهم . الوجه الخامس : قوله (ص) لرسولي كسرى (ويلكما من أمر كما بهذا ؟ قال : أمرنا بهذا ربنا يعنينا كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني بأعفاء لحيتي وقص شواربي) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : ما تقدم من أن الأمور به إنما هو الأعفاء وهو ليس بواجب قطعاً .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه بإسناده عن الصادق (ع) إنه قال : أوحى الله إلى نبي من أنبيائه : قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا أطعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي . ضعيفة للزوفلي .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : (أقوام خلقوا اللحى وفتلوا الشوارب ...) .
وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة التزني (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأنها ولو بالنتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زمان النبي (ص) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الله تعالى في الأمور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه ، كما في كتب أهل جليل من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ . كما بهامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى الحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . وج ٢ الوافي ص ٣٣ . وج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابه الوالدية قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخيـس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها يباعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم : يا يساعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان ، فقام إليه فرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام خلقوا اللحى وفتلوا الشوارب فسوخوا الخ . بمجولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم .

قال في مرآة العقول : الوالدية نسبة إلى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النهاية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الواقعة . والخيـس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الغنائم ، انتهى .

والدرة بـكسر الدال وتشديد الراء السوط . والسبابة بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا المارماهي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سمو بالمسوخ ، لكونها على خلقها ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلد .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع التزني صاحب الرضا «ع» قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قل في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة خلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والتف
وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في
تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فإذا أخذت بمثل المكيمة
والمقراض أو غيرها - بحيث لم تصدق اللحية على الباقي - كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق
العامة يحقق موضوع الرشوة ، ويبين حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها
تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطلق الحكم ، أو على
الحكم بالباطل ؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام ، وإلا لما صح إطلاقها في غيرها .
وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف واللغة وكلمات الأصحاب .
ففي المستند (١) أن مقتضى كلام الأكثر والمتفاهم في العرف أن الرشوة عامة لكل ما يدفع
من المال للحاكم ، سواء أكان لحق أم كان لباطل ، وحكى ذلك عن تصريح والده ، ثم قال
وهو الظاهر من القاموس والكنز وجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتجول
عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس فان الأصل في الاستعمال اذا لم يعلم الاستعمال في غيره
الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسنذكر الرواية في البحث عن
حكم الرشوة في غير الأحكام .

وعن حاشية الارشاد إن الرشوة ما يبذله المتحاك . وفي كلمات جماعة ابن الرشوة
ما يبذله المحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، الى غير ذلك
من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفة .

والمتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللغة (٢) مع ضم

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في جمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي
والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي بينها يزيد لهذا وينقص لهذا وهو
الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد
وقل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشية باطل .

، كذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشى بالفتح ؟ —

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تيسية باطل أو التملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، أو في عمل لا يقابل بالاجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .
بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم ، كإحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء اودفعها ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرجل على ان يتحوله عن منزله فيسكنه غيره ، او يتحوله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف اخذ الاجرة عليها . نعم ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجعل محمول على التفسير بالاعم : كما هو شأن اللغوي احيانا ، وإلا لشمّل الجعل في مثل قول القائل : من رد عبدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به احد .

حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة ؟ الظاهر بل الواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة لا يخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لباطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفي تجارة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافرة « وسند كرها في الحاشية » . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم) .

— ورشى « بالكره » . وفي المنجد : الرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطال حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد : رشاء مراشاة صانعه ، والرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، فالراشي الذي يعطي ما يعينه ، فاما ما يعطي توصلاً الى أخذ حق او دفع ظلم فغير داخل فيه .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي . وفي حديث آخر عن السحت فقال : الرشا .

وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧ : يحرم قبول الهدية عند الخبوصية .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٤ .

وروجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكم لا بطلان الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واذا حرم الاعطاء حرم الاخذ ايضاً ، للملازمة بينهما .
لا يقال : إن الآية إنما نزلت في خصوص اموال اليتامي والوديعه والمال المتنازع فيه ، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الاموال للقضاة والحكام لا لكل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ، وقد ذكرناها في مقدمة التفسير على أن في جمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) يعني الرشوة وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) ظاهر في ان المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكم ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي ما يعطيه الراشي من مال نفسه لا بطلان حق او إحقاق باطل .

وفيه أولاً : ان الرشوة في العرف واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع الى الحكم مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، او ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي . وبجمل القول ان حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها . ثم ان تفصيل الكلام في احكام الرشوة ان القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكمه بالباطل مع العلم ببطلان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للبازل مع جهله ، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى ،

اما البورتان الاوليان فلا شبهة في حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم

(١) في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكم) . وقيل في معناه قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديعه وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء .

وفي جمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكم) : يعني الرشوة .

الموبة والكبائر المملكة .

ويدل على حرمة أيضا العقل والكتاب (١) والصلة (٢) .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة محرمة الرشوة في كلتا صورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيعة (٣)

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ . وسورة النجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) ، وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و ج ٢ كاص ٢٥٧ . و ج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من صفات القاضي ص ١٧٥ . و ج ٢٠ سنن البيهقي ص ١١٦ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق في وصية النبي (ص) قال : يا علي من السحت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال سند هذه الوصية مجاعيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته .

وعن الخصال باستاده عن عمار بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . ضعيفة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن النبي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسل .

وفي الباب ٣٢ المذكور من ثل . و ج ٢ كاص ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٩٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم

جل اسمه وبرسوله . ضعيفة لسنن . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بمندرجة ج و في ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . و ج ٢ كاص ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . و ج ٣ ثل

باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن سيابة عن أبي عبد الله (ع) قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله . مؤنفة لزوجة وصاحبة . -

والسنة (١) قد أطبقت على حرمة الرشاء في الحكم .
وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء ، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرأ ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاختصاصها بالحكم بالبطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة الدالة على ذلك ، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فإن القضاء من المناصب الإلهية التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في الروايات الدالة على حرمة أخذ الاجرة على القضاء غني وكفاية . وستعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء . إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الاجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائزاً ، فإنه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محلل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فإنه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للجصر ، وتقييد المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على المجانية فإن أخذ الاجرة عليها يعد رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القليل القضاء والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة المعاملات ، كأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقال بجواز أخذ الاجرة على القضاء الحق ، لقوله «ع» في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعلمهم : إنما

— إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرک باب ٥ تحریم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . وج ٢٣ البعدار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم هو الكفر .

(٢) في ج ٣ بل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواية الحديث من أبواب ديمتات القاضي ص ٣٨٥ . وج ١ الوافي باب المستأكل بعلمه ص ٥٧ : عن معاني —

ذلك الذي يقتي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لا أجل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الافراد التي لا تدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توهم السائل أن من تحمل علوم الائمة وبثها في شيعتهم ووصل اليه منهم البر والإحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لا يبطل الحقوق . وعلى هذا فمفهوم الحصر هو العقد السليبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لاخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لامفهومها ولا منظوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لامن جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه - إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره ، أو بكونه الافضل ، وكان متمكناً - لم يجز الاجر عليه . وإن لم يتعين - أو كان محتاجاً - فالاقرب الكراهة . لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه . أما مع التعيين فلأنه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لاوجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فإن حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجباً عينياً أو كفاًئياً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، لا من نتائج

- الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : من استأكل بعلمه افقره ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويبتونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يقتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن يهلول وأبيه .

آخر ، وعليه فيقتضي الاطلاقات الدالة على حرمة اخذ الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتي الاحتياج الى اخذ الاجرة والانحصار وبين عدمها ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف : (وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستغناء) .

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القضاء والافتاء والتبليغ يقتضي المجانية . ويدل على الحرمة أيضا ما في رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقههم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة في المقام اتسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

جواز ارتزاق القاضي من بيت المال

قوله : (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فنزوط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص .

ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه علي أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشتر في عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضي ثم قال : (وافسح له في البذل ما يزيل غلبته وتقل معه حاجته الى الناس) . والعهد وإن نقل مرسلًا إلا ان آثار المصدق منه لا تضح ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة الجهاد (٣) الطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فيبألهم الرشوة . مجهولة لعبيد الرحمن ويوسف بن جابر . راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . ج ٢ التهذيب ص ٧٠ .

(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة في العهد ٥٣ الذي كتبه للاشتر النخعي . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي . ج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .

(٣) في ج ١ كا كتاب الخمس ص ٤٢٤ . ج ٣ الوافي باب ٣٤ جملة الفنانم ص ٣٩٦ . ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض -

ثم إن القاضي قد يكون جامعا لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادة والتجيب الى فقراء الشيعة وقضاء حوائجهم وإنقاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا للشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة في جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهاتها ، ولا مجال في هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج وعدم التعيين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المفروضة تمنعه عن الخيف .

وأما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال ؛ لعدم قابليته لمنصب القضاة ، كخلفاء الجور ، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسنة عبد الله بن سنان (١) : (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت) .

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاة ، لأنه اذا كان جامعا للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت : ان اخذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضي للهدية

قوله : (واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، واما الهدية ففي حرمتها خلاف : وهي كما عن المصباح — اصحابنا عن العبد الصالح — الى ان قال — : فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . مرسله .

(١) راجع ج ٢ كا باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ اوافي باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

العطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لا تماس لها للدواعي الأخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلاً ، إذا علم المبدول له أن ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلاً ، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً إلى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي إذا كان غرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه : الأول : قوله «ع» في رواية الأصبغ (١) : (وإن أخذ هدية كان غلولا) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية إلى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الأول : أن تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية إلى الوالي قد يجب إليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : أن تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد بالإعطاء بكونه لدفع الظلم ، وإنقاذ الحق أو لاجل أن يظلم غيره ، فانها في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الأخيرة محرمة على المعطي أيضاً .

الثالث : أن تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخذ شيء من الرعية ، لأنهم يرتزقون منه . وعلى الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب .

الوجه الثاني : ماورد (٢) من أن هدايا العمال أو الأمراء غلول أو سحت .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه أجنبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن أمير المؤمنين عليه السلام : أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هدية كان غلولا وإن أخذ الأجرة فهو مشرك . ضعيفة لابي الجارود وسعد الاسكاف .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن أبي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الأمراء غلول . وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ص) أنه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسل .

وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : انه يمكن ان يراد من إضافة الهدايا الى العمال إضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل الى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة الى جوائز السلطان وعماله ، وستتكم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما اذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلولا . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

الوجه الثالث : ما استدل به في المستند (١) على حرمة أخذ القاضي للهدية من أن النبي زجر عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، لكونها منقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها وردت في عمل الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من جهة الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ما تقدم فيما سبق (٢) : (عن الرضا عن آبائه عن علي «ع» في قوله تعالى (٣) : أكلون للسحت ؟ قال : هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) . وفيه أولاً : أن الرواية مجهولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء الى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع يوما في الرشوة الوجه الخامس : أن المناط في جريمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالمباطل ، وهو موجود في الهدية ايضاً ، فتكون محرمة . وفيه أن غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

(١) عن أبي حميد الأنصاري ثم الساعدي انه أخبره : أن رسول الله (ص) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي - الى أن قام فصعد المنبر - ثم قال : أما بعد فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي فهل أقعد في بيت أبيه وأمه فنظروا هل يهدي له أم لا ؟؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يُثِمُّمُ على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب القاضي . ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة الزائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الأحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمة من غير احتياج إلى أدلة حرمة الرشوة ، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوازه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاقد والتعاون ، ولا يأخذون عليه مالا وإما الثالث : فإن قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بذل المال على إصلاح أمره حلالاً أم حراماً فقد استظهر المصنف حرمة ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال بالباطل ، فيكون حراماً .

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل ، فإن أكل المال إنما يكون باطلاً إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

أوجه الثاني : إطلاق نحو ما تقدم في هدية الولاية والعمال .

وفيه أولاً : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاية والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أن حرمة الهدية لها إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لها ، ولا ولاية لها على حرمة الرشوة على غيرها من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقاً حتى في غير الأحكام ، لإطلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها متصرفة إلى الرضا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم العمير في قال : سمعت أبا عبد الله (ع) وسأله عن حفص الأعور فقال : إن السلطان يشترط منا القرب والأدري فيكون الوكيل حتى يستوفيه من الرشا ونرشوه حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس بانصالح به مالك ، ثم سكت ساعة ثم قال : رأيته —

وللتحويل (١) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .
وقد يتوهم أن موضوع الرشوة يختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية
من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت .
وفيه أولا : أن الاستفادة منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها
به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا
لزم إلغاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .
وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحابانية مع القاضي

قوله : (ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحابة) : أقول :
الكلام في المعاملة المشتملة على المحابة بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا باع من القاضي
ما يساوي عشرة دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرم ، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم
القاضي - أو التودد المحض أو التقرب إلى الله - فلا وجه للحرمة .

ثم إن في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوهما من
المنافع كما لا يخفى . وأما ما يرجع إلى الأقوال كمدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة
فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك إغانة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .
قوله : (وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي) . أقول : لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

— إذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة
لإسماعيل بن أبي سنان . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ ثل
باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .
أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقى فيه الماء . الأدوية جمع الأدوية
وهي إتياء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة : ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع»
وذكر الأدوية بدل الأدوية ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك لصاحب الوسائل
(١) في ج ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدوا بما يكتسب به ص ٥٩٢
والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو
الرشوة على أن يتحوّل عنه منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا إذا كان الحكم للمعطي شرطاً فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطلان .

﴿قائده﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكما أن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينها ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرتشي والرائش أي الساعي بينها يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .
نعم لا بأس باعطائها إذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول الى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنته في المستند (١) (لمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع الى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله : (ثم إن كلما حكم بجرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف) .
اقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يحاييه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوي ، وقد يرسل اليه هدية بداع الحكم له أما الأول فلا شبهة في ضمان القابض المال الذي أخذه من الدافع بعنوان الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليها تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر : (لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - الى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل اليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صفريات كل عقد يضمن بصحتها يضمن بفاسده ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأنبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في محالها . ومن هنا ظهر بطلان التبرأ بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسامح حينئذ مجانياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لاوجه للضمان لما نقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، وستعرف تفصيلاً : أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً ، لأن الدافع لم يقصد المقابلة بين الحكم والمال المبذول للقاضي ، وإنما أعطاه مجاناً ليحكم له ، فيكون مرجعه الى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضية ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضماً ، ولا تكليفاً . وعليه فيكون المورد من صغريات الضابطة الكلية (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) .

وقد يقال : بالضمان لقاعدة الضمان باليد . وفيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : (وفي كلام بعض المعاصرين إن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علله القائل في محكي كلامه بوجهين : الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان . والثاني : أنها تشبه المعاوضة ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني ، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجارة فاسدة أو شبيهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

اختلاف الدافع والقايض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقايض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروطاً ثلاثة وتعرض لحكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

الصورة الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والاعطاء ولكن الدافع يدعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقايض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لأن الهدية الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذا الهدية الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لأن عموم خير على اليد يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عد تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم) .
وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند ، وغير منجر بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفته فيما سبق (١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً أن وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان ، فإذا ضمنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، وليس المراد من الاصل المذكور استصحاب العدم الازلي ليرد عليه ما أورده في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .
الصورة الثانية : أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساد ، كما إذا ادعى الباذل كون المبدول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذي رحم او على وجه قربي ، فإنه يترتب على النزاع استحراج العين من الموهوب له . وأما إذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولا أصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقله محرز بالاصل فيلتم الموضوع منها ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الاصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة : لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لان أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .
لا يقال : الدافع إنما يدعي مالا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف
بضميره . فانه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار
المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي الى غيرها .
الصورة الثالثة : أن يكون مصعب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما اذا ادعى الباذل أنها رشوة
محرمة أو اجرة على الجرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم
قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فانها أمر وجودي وموضوع
للأثر ، فلاصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الاجارة الفاسدة
لأنها لا أثر لها ، وإنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معه شيء
من الاسباب الفاسدة أم لم يتحقق .
وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب
المعاملات على حذو ماتقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجتماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الأدلة اللبية
فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصعب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للترافعين
وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرضنا أن المقام ليس كذلك .
الصورة الرابعة : ان يدعي كل منها عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي
الباذل كونه بيعاً ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لا يتحقق فيه
الضمان ، فان أقام أحدهما بينة أو حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ،
وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، أو بدلها مع التلف ، وهذه
الصورة لا تنطبق على مانحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الاربعة) . أقول : قد استقل العقل
بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه ظالماً وإيذاءً ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير نكير
وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . ولا يتقضي العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض
كتجويزه لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد !! .

وقد استفاضت الروايات من طرقنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ج ٢ كاهامش مِرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ .
و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام
العشرة ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسلبان ؟
فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .
وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : مالم يتعد المظلوم . حسنة لابراهيم بن هاشم
ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه ان قال : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .
وفي رواية جابر عن ابي جعفر «ع» فأياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمر بن شمر .
السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن كالمشرف
على الهلكة . ضعيفة للتوفلي .

ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن فسوق و قتاله
كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .
ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول : إن اللعنة اذا خرجت من فم
صاحبها ترددت بينها فان وجدت مسافا وإلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي
ابن فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم
الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . و ج ٢ المستدرك
باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد
النفس ص ٣٣٩ . و ج ٣ الوافي باب البذاء ص ١٦٠ . و ج ٢ كاهامش مِرآة العقول
باب البذاء ص ٣١٢ . وغير ذلك من الموارد .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصية ص ٢٣٥ : عن ابي هريرة عن
رسول الله (ص) : المستبان ما قاله فعلى البادي مالم يتعد المظلوم .
وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستبان شيطانان يتهاوران
ويكاذبان الخ . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .
وفي ص ٢٠٩ : سباب المسلم فسوق و قتاله كفر . وغير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ماهو المراد في روايات العامة ، ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا يتنافى ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال : البادي منها أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع الضائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول : محمول كلامه : أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الضميران المجروران في قوله «ع» : (ووزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدهما للباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فشان الرواية شأن ما عن ابن جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجرهم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارهم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها ان الضمير المضاني اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» : (يتسابان) ، نظير قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله ، ولا يرفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتسابين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فإزاء اغتشاش في الضائر .

ولكن الذي يسهل الخطب انا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مرسومة هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

(١) في ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لا تقبل شهادته قال : ولا من يظاير سب السلف كالصعابة واتباعه ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣٦ .

(٣) راجع ج ٢ مل باب ١٦ إقامة السنن الحسنة من الأثر بالمعروف ص ٤٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(مالم يتعد المظلوم) أي مالم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية آتفا ،
أما الأولى فتدل على أن البادي منها يستحق وزرين : أحدهما بالأصالة والآخر بالتسبيب
وإلقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تقرير الجاهل أن التسبيب
إلى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

وأما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من
دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر مالم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد
وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن إثم سباب المتساوين
على البادي ، أما إثم ابتدائه فلأن السب حرام وفسق ، ولحديث : سباب المؤمن فسوق
وقتاله كفر ، وأما إثم سب الراد فلأن البادي هو الحامل له على الرد - إلى أن قال - :
لكن الضادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا أن الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها
على البادي ، للعلة المتقدمة ، وإنما أسقطها عنه مالم يتعد ، فإن تعدى كان هو البادي في
القدر الزائد .

وعن المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة في الاعتداء
بالمثل قال : فيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل جواز التعويض
مطلقا حتى ضرب المضروب وشم المشتوم بمثل فعلها - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز
عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه خلافا لما
استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، وتقديم
بعضها في المامش .

قوله : (ثم إن المرجع في السب إلى العرف) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢)
اعتبار الإهانة والتعير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصا وإزرأ على المسبوب ، وأنه متحد
مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف
بالوضيع واللاشيء والمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والابرص والاجذم والاعور
وغیر ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٣١١ .

(٢) في لسان العرب : سب أي عير بالبخل ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال :
صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به . وعن المعصباح : السبة العار . وفي
مفردات الراغب : السب الشتم الوجيع ، والسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها
بذلك كتسميتها بالمسبوح لتحريك كها بالتسبيح .

ولما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) : أقول : ذكر المصنف في البحث عن مستثنيات الغيبة ما هذا نص عبارته : (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ولذا جاز سبه بما لا يكون كذبا وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتنقيص فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة) والتحقيق ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق السب ولا يتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإذلال ، فان ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لا يتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتنقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويتعدد العقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للعقاب ، فلا وجه للتدخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقال المحقق الايرواني : ان النسبة بين السب والغيبة (هو التباين فان السب هو ما كان بقصد الانشاء واما الغيبة فجملة خبرية) .

وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلا منهما يتحقق بكل من الانشاء والاخبار . قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق) . أقول : يجوز سب المتظاهر بالفسق بالمعصية التي تجاهر فيها ، لزوال احترامه بالتظاهر بالذنكرات ، كما في بعض الاحاديث ، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة ، واما المعاصي التي ارتكبها العاصي ولكن لم يتجهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس في المسبوب فظنراء عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه البدع ايضا) . أقول : قد دلت الروايات المتظافرة (١) على جواز سب البدع في الدين ووجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لا توجه لجملة من

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف ص ١٠٠ و ج ١ الواقي باب البدع ص ٥٦ . و ج ٢ كجها مش امرأة العقول ص ٣٦٦ : عن داود ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : اذا رأيتم أهل الزيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة وباهتوم كي لا ينطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة . صحيحة : وغير ذلك من الروايات المذكورة في الابواب المزبورة . الوقعة : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فإنه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً ، لعدم كونه متصفاً بالإيمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً) . أقول : مقتضى الإطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم إذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السب موضوعاً ، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب .

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الوالد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب الولي عبده ، لأنه إن كان موجباً لإهانتهم فلا يجوز للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعاً .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة نخر للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب يخافي مفهوم الفخر والتأديب ، فلا يحتمل أن في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فإنا لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين فإما هي في غير موارد المهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت ومالك لأبيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فإن الوالد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن سنان الضعيف ، من تعليل حلية مال الولد لأبيه : أن الولد موهب للوالد في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور) . عليه فليس لفظ اللام في قوله «ع» : (أنت ومالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبة الجبلية والعطوفة الغريزية المنافية للإيذاء والإذلال ولو بالسب والشتم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية الحقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة والمانعة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يديرهما البطالان . أما الأول فلا أنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ، ثلث ١٠٧ : حكم الأخذ من مال الولد والأب مما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتمويه ،

— وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجبولة طينيب بن الحسن وبشار .

وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العملي .

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لإبراهيم بن هاشم . في ج ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر بما يكتسب به ص ٤٤٥ عن قرب الاستناد مثله : ضعيفة لابي البخاري . وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعد منهم مدمن السحر . مجبولة لجهالة أكثر رواياتها وفي قصة هارون وما روت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند وفي كاهنهم ج ٢ امرأة العقول ص ٢٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ . وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عبد السحر من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه قال : من السحت ثمن الميتة — الى أن قال — وأجر الساحر . مجبولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجبولة لموسى بن اسماعيل .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة في المصادر المزبورة وغيرها .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الاحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الاخذة التي تأخذ العين غنى يظن أن الامر كإبرى وليس الاصل على ما يرى . والسحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر . قال الأزهري : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيرها ، فكان الساحر لما أرى —

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الاخذة في العين . وفي القاموس : إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه الى غير حقيقته بالاسباب الخفية على سبيل الخدعة والتويه ، الى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضا ، فعن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقية ، أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المستحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة . وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والنفت وتصفية النفس الى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر - والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والتمهيد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها - أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال المعجبة المخوفة .

— الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال القراء في قوله تعالى : (فأتى تسحرون) معناه : فأتى تصرفون . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ما سحرك عن وجهه كذا وكذا ؟ أي صرفك .

وفي أقرب الموارد : سحره سحرأ عمل له السحر وخدعه . وسحر فلاناً عن الأمور صرفه . ويقال : سحرت القضية إذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتويه يجران مجرى واحداً .

وفي مجمع البحرين : فأتى تسحرون ، أي فكيف تخدعون عن توجيهه ويموه لكم . ويسمى السحر سحرأ لأنه صرف جهته .

وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسخره عن كذا صرفه وأبعده . وسحر القضية طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب الى الشياطين . ومن السحر الاخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الامر كما ترى وليس الامر كما ترى فالسحر عمل خفي خلفه سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى الى قول الله تعالى (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

وأخيراً في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالأسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، يصرفه عن وجهه بالمخدعة والتمويه ؛ ويقبله من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيّلوا أنه يتصرف في الأمور التكوينية ، ويغيرها عن حقيقةها إلى حقيقة أخرى ، فيرهم البر بجرأ عجاجة تجري في السفن وتتلاطم فيه الأمواج ، من غير أن يلتفتوا إلى كونه خدعة وتمويه ؛ وإظهاراً للبطل بصورة الحق وقصة السحرة مع موسى (ع) المذكورة في القرآن (١) حين ألقوا (فاذا جبالهم وعصيتهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) .

لابال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجع إليه ، وعليه فلا يتم تعريفه المذكور .

فانه يقال : لبست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر المستحور شيئا مهولا ، فيخاف هذا ويصبح مجنونا ، أو يربه بحراً وفيه سفينة جارية ، فيحاول المستحور أن يركبها فيقع من شاق ويَموت ، فإن الجنون والموت وإن كانا من الأمور الواقعية ، إلا أنها ترتبنا على الأمر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه من أمر صاحب البيت من أنه (يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة) . وقد أشير الى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج (٢) حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أيقرب الى واقع آخر ؟؟ فقال «ع» : هو أضعف من ذلك . وعلم انه ذكرناه من المعنى قد استعمات كلمة السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز (٣) وأما الذي ذكره في معنى الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن عهداً (ص) يظهر

في سنة ١٨٥٠ م. وبيع البعار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق (ع) على
الذين كانوا يسمون السحرة بأنهم أبناء الإنسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو
غير ذلك من الحيوانات. وقد ورد في الحديث: «من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبته
الكلاب والحمير» ثم يترك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر
أن يغير ما يشاء من خلقه لكانت الدنيا كلها في يده. فليس هذا هو المقصود من السحر
(٣) وقد ورد في الحديث: «من كان قوراً مسجوراً» أي مسروقاً. وفي لسان العرب
قاني: «من كان مسجوراً» أي مسروقاً. وقد ورد في الحديث: «إن تقربوا إلى رجل مسجوراً» أي
مصرياً. وقد ورد في الحديث: «وإن قال قائل: ما هذا؟»

موضوع السحر

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) بلحاظ المدح والثناء ، لأنه يرسو في أذان الحاضرين وأذان السامعين الى المتكلم .

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه النغمة بالذهب . وهي النغمة التي لا تتركز على كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة وإنما هي كلمة ماذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاختيار المتظافرة الدال على السحر . وقد ذكرنا بعضها في الهامش .

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه ودق فانه وإن الظاهر عني ماذكرناه ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جداً ، إلا أنه تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها - وهي ليست من السحر في شئ - كثيرة جداً ، كالقوى الكهربية ، والراديو ، والطائرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ، وغير ذلك مما لا يعرفه اكثر الناس ، خصوصاً الصناعات المستحدثة .

وقد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فانك قد عرفت ان البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير جارح في السير الطبيعي ، بل هو أمر دفعي خارق للعادة ، واما المقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب اشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيت دفعة واحدة ، ومنه ضرورة عقبا موسى «ع» نعبانا ، وصيرورة الاسد المنقوش على البساط حيواناً مسيئاً بأهليته أمام عليه السلام في مجلس الجليفة ، وقد تقدم ذلك في المبحث المذكور ، واما السحر فتدثرات انه ليست لها حقيقة واقعية اصلاً .

(١) في لسان العرب : السحر البيان في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص) الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبلغ دوراً من شأنه انه يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيه ، يدق فيه ، حتى يعرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك . وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : ومن النبي (ص) في البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لما قيل له يستعمل القلوب لآله الخ ، والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحمين ما يكون قبيحاً وتبيين ما يكون حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

وأما الشعوذة فسميّا تي انها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (ترديستي وتندكاري) فان المشعوذ الحاذق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة بنام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بأشياء ، وياخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويتعجبون منه ولكن المصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها انها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت الى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه ومن هنا انضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة ايضاً . واما ما ذكره الاصحاب من بيان حقيقة السحر واسبابه واقسامه فكلها تقريبية ، فان انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد الى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولا بأس بالتعرض لما ذكره الاصحاب من اقسام السحر ليعلم هل انها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعاً وحكماً ، نقضاً وإبراماً .

وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على انواع شتى ، النوع الأول : سحر الكذابين (او الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله ابراهيم وعيسى مبطلا لمقاتلهم وهدم اساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خلقها أمر العالم اليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : بسائطها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الاول .

أقول : قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور المخارقة للعادة ليس من السحر ، و
يمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف
المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لادليل على حرمة ، فإن هذا شعار أهل الكرامة .
نعم لاشبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجمل (ره) حتي الفرق الثلاثة
القائلة : بتفويض أمم العالم الى الكواكب ، فإن قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فإن
الله هو الذي يحي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، وبصور في
الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان
تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بحركات وتأدية أعمال على غير
إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضتها قوة صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في
تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة المخارقة للعادة ،
وقد تكون ضعيفة ومزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات
سحرية أخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفاتها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها
عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كما يقف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل
إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فانه اذا نظر الى حيوان أوقفه
عن المشي والحركة ، إلا أنه لادليل على حرمة بعنوان الأولي ما لم يترتب عليه شيء من
العناوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان
بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحققة حتى تصير مؤثرة في الامور
التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالإطاعة والتقوى ،
ومن المعروف المشهور أن سلمان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته
لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والتزمت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن
مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فأنهم لم ينكروا
القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فإن منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والتجربة أن الاتصال بها يحصل بامور خفيفة وبأفعال سهلة لامشقة في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لا ريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تعليةً وتعلماً ، بل لادليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والاضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لادليل على حرمة إيذاؤهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بامور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحرراً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة إذا نظر الى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحرراً ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطاً مستقيماً ، والشعلة الجواله ترى دائرة من النار ، والاشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة إذا وقفت على محسوس وقوفاً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشتبه بغيره كثيراً ، وأما إذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضها ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الانسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت اليه ، والناظر في المرأة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

إذا عرفت هذه الامور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحاذق يشغل اذهان الناظرين بامور ، ويأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، ويحرك خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتعجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لادليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا إذا اقترنت بعناوين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فإنه قد ذكر الامام «ع» فيه : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

النوع الخامس : الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتتلان ، وكراكب على فرسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنساناً على كيفيات مختلفة ضاحكة وبكية حتى يفرق فيها بين ضحك المرور وضحك الخجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخيل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ؛ وعلم جر الاثقال والاجسام العظيمة بآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسباباً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنایع المعجبة وتركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المحرمات بعناوينها الأولية إلا اذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو المزيلة للعقل ، أو الدخس المسكر « البخور » أو عصارة البنج المجهول في الملبس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقناطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً ، وإنما هي أسرار يكشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالادوية محرمة للزم القول بمحرمة علم الطب ، ولم يلتزم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند الملل وعقلاء العالم النوع السابع من السحر : تعليق القلب ، وهو أن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم الليميا والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يطيعونه ، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لاوجه لجمعه من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً ، سواء كانت بالأمور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : النجيمة . وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريقين ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، فإن من البديهي أن النجم ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الأقسام المذكورة ما يكون سحراً محرماً بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتفويه . وقد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمة ما دل على كفر الساحر . وفي الروايات الأخرى المتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر بالمصطلح في الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان أحكام الكفر عليه ، من قسمة الأموال ، وبينونة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشملة ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أن لم نر ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) والأئمة .

ويؤيد ما ذكرناه ماسياً في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه : (حل ولا تعقد) . فلو كان السحر موجباً للكفر لحكم أبو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجهولة .

وكيف كان فإدلال على كفر الساحر لا بد من حمله إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة أو الإمامة ، أو يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الأخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك نجي وتميت وتفعل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وسنتعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرضا : (يقتل الساحر إذا كان مسلماً ، ويعزر إذا كان كافراً ، بلا خلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الأصحاب ، وحكي آخر من متأخري المتأخرين فولا بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير منجبرة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات ما دل على حرمة قتل النفس محكمة .

نعم إذا كان الساحر مستحلاً للسحر ، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وجب قتله ، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكر لما هو من ضروريات الإسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في خبر الاحتجاج - كالسرعة والخفة والتميمة - إنما هو بنحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح الخ) . أقول : قال في محكي الإيضاح : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطلسمات ، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي الزائم ، ويدخل فيه التيرنجات ، والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين : الأول شهادة المجلي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع ، فتشملها الاطلاقات .

الثاني : دعوى نحر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الاعصار .

أما الوجه الأول : فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المجلي ، لاستناده إلى اجتماعه وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سيأتي ، فقد قال : (لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع يختص بكل مخفي سببه ، ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التويه والخذاع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

ونالماً : أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر :

لا يمكن الشك في منع ثبوت الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .
ورابعاً : ما ذكره المصنف فيما سياتي من معارضة شهادة المجلسي بما ذكره النخعي من
إخراج علمي الخواص والجيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم
السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور
او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر
لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جملة منها مجازاً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا . على أن الدعوى المذكورة لا توجب
الاطمينان بالحكم إلا في المورد المتيقن ، كإلضرار بالمسحور في عقله او بدنه او ماله او
ما يرجع اليه من شؤونه ، وأما في غير الموارد المتيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستعانة
بالامور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع
الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

من تنص على حرمة السحر بالمضر منه او نعم غير المضر ايضا ؟ فيه خلاف . فالحكى عن
الشيخ في الدرر والاعتبار في السحر الإضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان
مضرًا للمضر به كان حراماً ، واما ما كان غير مضر فليس كذلك ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر
بالمضر منه ، بل في بدنه او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عرفت عن العلامة
في السحر .

وبناءً على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة
السحر في الدرر والاعتبار ، فيسأتى ذكرها .

والجواب : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا تنافي بينها وبين المطلقات
التي في السحر مطلقاً .

(فمثل إباحات حب مغرط في الشخص بعد سحره) . أقول : الوجه فيه ماورد

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستناب له إياها باللعن والتوبيخ ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة .
وفيه أولاً : أنه ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً . وثانياً : أن العمل بها يقتضي حرمة إدخال الزوجة حبها في قلب الزوج وإن كان ذلك بالأخلاق الحسنة والأفعال المرصية ، مع أنه مطلوب في الشريعة المقدسة ، وقد أمر به في الآثار المتظافرة ، بل المتواترة المذكورة في أبواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدير البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللعن وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فانها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف ، مع أن الثابت في الاسلام جواز توبة المرأة المرتدة ، سواء أكانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد ، ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله : (بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر) . أقول : وقد يستدل على الجواز بالروايات (٢) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فانها تدل على جواز (١) في ج ٣ مل باب ١٤٣ أنه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٢ عن الصدوق بإسناده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال : قال رسول الله (ص) لامرأة سألته : إن لي زوجاً وبه علي غلظة وإني صنعت شيئاً لا أعطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدورت البحار وكدورت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليلاً وحلقت رأسها ولبست المسوح فبان ذلك النبي (ص) فقال : إن ذلك لا يقبل منها . ضعيفة للنوفلي . وقريب منها ما في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .
أقول : المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه ، والكساء من شعر ، وما يلبس من نسج الشعير على البدن تقشفاً وقهراً نج أمساح ومسوح .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . وج ١ ك باب ٢٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ وج ١٠ الوافي باب ٢٠ الصناعات ص ٣٠ : علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من أصحابنا قال : دخل عيسى بن سميني « وفي نسخة كاشفي » علي ابن عبد الله «ع» وكان ساحراً .

دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه انها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد اليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت (١) بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلاً ، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة ، والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في انه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منصباً من المناصب الإلهية ، كالنبوة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى أن الشهيدين مع اخذها الإضرار في تحريم السحر ذكروا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعاً وحكماً . وحينئذ فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر — وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعتقد . مرسله أقول : ظاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ البحار ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصة الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسله .

وفي ج ٢ . ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جهنم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

(١) سورة البقرة آية : ٩٦ . قوله تعالى : (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضاً للتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الأمور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكاً ، وكان التسخير ظمناً عليهم ، ومع انتقاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقاً ، خصوصاً للموذيّات منها كالعقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحولة ، وقتل الموذيّات منها ، وقد أجاد المحقق الإيرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الاتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعاً)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعوذة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (تردستي) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فإن المشعوذ يفعل ما يفعله سائر الناس من الأمور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعة حركته وخفة يده بحيث يتعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خيالية محضة كما في السحر أو غير جارية على السير الطبيعي كما في المعجزات ، على ما عرفت من التفرقة بينهما وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة السرعة ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعوذ الرجل شعوذة ، ومنهم من يقول : شعبذه شعبذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل البادية ، وهي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه . وفي مجمع البحرين : الشعبة هي الحركة الخفيفة .

بعض اللغويين مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العربي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من المباشرة بينها .

وقد استدلل المصنف (ره) على حرمة الشعوذة بأمور :
الأول : الإجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى ، لاحتمال استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللهو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلا نأنا لانسلم كونها من اللهو والباطل اذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلا أنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص .
الثالث : قوله «ع» في خبر الاحتجاج : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجز بشيء . وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالإجماع المحكي ، فإن الإجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فإن ضم غير الحجة الى مثله لا يفيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الغش حرام

قوله : (الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكتّم ما بها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٩٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس منا من غشنا . صحيحة .

وبهذا الاستناد عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر : يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : إياك والغش فإن من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله : رسالة . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين :-
والعجب من المحقق الأيرواني حيث ألغى عنوان الغش عن الموضوعية والنزاع بحرمته
للعاوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضى منهم ! .
ولا ريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الغش في نفسه ، فإذا تحقق
موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع
الغش أمر عرفي .

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الغش
بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا
على حرمة مجرد الانشاء ، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ بقيمة غير المغشوش بأزاء المغشوش
— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب
اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لا توفلي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن موسى «ع»
فقال لي : يا هشام إن البيع في الظلال غش والغش لا يحل . حسنة لابراهيم بن هاشم .
أقول : السابري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي ومثل وفي كاهن ج ٤ امرأة العقول ص ٣١٩ في
رواية زينب العطاراة الحولاء عن رسول الله (ص) : إذا بنت فأحسنني ولا تغشي فإنه أنى لله
وأبقى للبال . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من مثل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن غش
مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين .
مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ١ كا ص ٣٨٠ . و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . و ج ١٠ الوافي
ص ٦٤ . و ج ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧
عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الرجل يكون عنده لوزان من طعام واحد
وسعرها شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطها جميعاً ثم يبيعها بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح
له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينته . حسنة لابراهيم بن هاشم . الى غير ذلك من
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . و ج ١٥ البحار
العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

موضوع الغش

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (كول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجهل المغشوش ، فإذا كان كلاهما عالين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان الغاش جاهلا والمغشوش عالما انتهى مفهوم الغش . ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد البشر يعرفه نوع الناس بإيمان النظر ، خصوصا من كان من أهل الفطانة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فانه لاشبهة أن من الغش يجعل الجيد من الجبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كزج اللبن بالماء ، وخلط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الجريز ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلا ، وبيع الحيوان مسموما لا يدري أزيد من يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطلع على الغش إلا خصوص الغاش فقط ، ولكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وعدم تحقق مفهومه في غيرها . وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغة ولا عرفا على الخلط الظاهر الذي لا يحتاج معرفته الى إيمان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي ناظر اليه من الناس - بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشا ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

(١) في لسان العرب : غشش نقيض النصبح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومنهل تروى به غير غشش » أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المغشوش الغير الخالص .

وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كا باب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . وج ١٠ الوافي ص ٦٤ . وج —

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرفها الى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسبي اللبن المزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أخبر بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كان حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجنب عما نحن فيه .

لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومة

قوله : (ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التلبس) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومة من التلبس والتدليس . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإيلاء به .

وقيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصديه ، وإنما الاعتبار فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .

وعليه فإذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبيه كان ذلك أيضاً غشاً محرماً ، لا إطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

ومما ذكرناه ظهر بطلان ما في الرياض من قوله : (ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما من النص بحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض ؟ قال : إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحيحة . ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله : (ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها) . أقول : ضابط الصحة والفساد في المقام هو ما حققناه في البحث عن بيع الدرامم المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في الفرد المقبوض ، كما إذا باع مناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فإنه لاشبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فله شترى ببدله بغيره .

وإما أن يكون المبيع شخصياً ، وهو على أقسام ، لأن الأوصاف المأخوذة في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية في نظر العرف ، ولا شبهة في بطلان البيع في هذه الصورة إذا ظهر المبيع مغشوشاً ، كما إذا باع فلزاً على أنه ذهب فبان مذهباً . ووجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والنجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعلق المجمع على كونه مبطلاً للعقد ، وإن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحة .

وعليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكجالية ثبت خيار تخلف الشرط للمشتري . وإذا كان التخلف في وصف الصحة كان المشتري مخيراً بين الأمور الثلاثة الفسخ ، أو الإمضاء بدون الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء الفائت وكون المشتري مخيراً في الباقي بين الفسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر أن أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراعين الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

المخف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الغرارة - أي الجوالق - فيبين أنه عدل واحد .
وغير ذلك من الأمثلة . فإنه لا شبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المالاية في الأمور
المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .

وثانيهما : ان لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلا ، بل كل
الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولزومه بالنسبة
الى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة
حنطة بدينارين على انها وزننان فوجد نصفها ترابا ، فيصح البيع في الوزنة الموجودة ،
ويبطل في الأخرى ، فان مرجع ذلك الى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا
ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له
حكم بعض الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من
الذكرى : (الثالث يشترط قصد الى إمام معين) الى ان قال : (ولونوى الاقتداء بالحاضر
على أنه زيد فبان عمروا في ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل
نظر ، نظير ان يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، ويشير البايع
الى حمار ، فيقول : بعتك هذا الفرس) . ومنشأ للتردد في ذلك تغليب الإشارة او الوصف
ويضاف الى ما ذكرناه انك قد عرفت في لمبحث التطفيف : ان البيع من الأمور القصدية
فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقا من أن العقد لم يتعاقى بذات
المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش ، فإذا ظهو الغش فقد
ظهر ان ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .

ووجه البطلان انه إنما يتم فيما اذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية
لامطلقا ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه آخر ، قد اشار اليها المصنف :

الأول : النهي الوارد عن بيع المغشوش ، فإنه يدل على فساد . وفيه انا لم نجد ما يدل
على النهي عن بيع المغشوش في نفسه غير خبر مومى بن بكر ، وخير الجعفي ، وسيعبي
الكلام عليها .

الثاني : النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ،
ومن الواضح ان الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت ان

البيع في الغلال غش) . فيدل على الفساد .
وفيه ان النهي إما تعلق بالغش ، وهو أمر خارج عن البيع ، والنهي اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك في محله . واما رواية هشام فهي لا تدل على ازيد من ذلك ، خصوصاً بعد ملاحظة قوله «ع» في ذيلها : (والغش لا يحل) فإنه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .

الثالث : خبر موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» فإنه (اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش) . فان تعليقه عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة .
ونظير ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن بيع الدراهم المغشوشة (١) مع انها ضعيفتا السند كما تقدم في البحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لا خلاف في حرمة في الجملة) . أقول : لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد التزموا (٢) بحرمته لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم .

قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء : (فلا خلاف في حرمة ما ذكرناه انه غناء قطعاً ، ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض ، بل هو إجماع محقق قطعاً ، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : لما عن ابي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفي ص ٤٣ نقل الغزالي في الاحياء عن الشافعي : لا علم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبشة والزواج في المسجد النبوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونقياً . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ - ٢٣٠ .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة دينية) .

وفي متاجر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلاء ، وهو الحجة)
وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتعلة على دعوى الإجماع والضرورة على حرمة الغناء .
ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الإجماع عليها محصلا ومنقولا .

وفيه أن دعوى الإجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير
واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعديدا ، فإن من المحتمل
القريب استناد المجمعين إلى الآيات والروايات الدالة على حرمة الغناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله تعالى (١) :
(واجتنبوا قول الزور) ومنه الغناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في
هذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ،
لاتحادها في الخارج على كل حال ، فلا وجه للتخذه في الروايات الواردة في تفسير الآية :
بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام ، منع أنه كيفية تقوم به .

ومنها قوله تعالى (٣) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)
فقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرّمته الآية

(١) سورة الحج آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ كآب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٢٤ الغناء ص ٣٣ . وج
٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله
عن قول الله (واجتنبوا قول الزور) ، قال : هو الغناء . ضعيفة لسهل .

وفي الباب المزبور من ثل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : قول الزور
الغناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسلا .

وعن عيون الأخبار قول الزور الغناء . ضعيف لمظفر العلوي . وعن تفسير علي بن
إبراهيم مثله . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من كآب الوافي وثل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال
الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لإبراهيم وعلي بن إسماعيل

وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الغناء مما قال الله : ومن
الناس الآية . مجهولة لمهران . —

الكريمة ، بل نسبه الطبرسي (١) الى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يحري على ضرب من الجواز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بلبو الحديث وبالغناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذين هم عن اللغو معرضون) بضميمة ما في تفسير القمي (٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومنها قوله تعالى (٥) : (والذين لا يشهدون الزور) فإنه قد ورد في بعض الأحاديث (٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المتغير منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينها ، وقد أشرنا الى هذا

— وعن الوشا قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس الآية . ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الغناء .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند .

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ .

(٢) ص ١٩٣ . (٣) سورة المؤمنين آية ٣ .

(٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الغناء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان آية ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كـ والوافي وثـ عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى : والذين لا يشهدون الزور ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لأبراهيم .

وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الغناء .

فما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلاً .
 الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه يثبت النفاق في القلب كما يثبت المساء المحضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزنا ، ويرفع البركة ، وينزل البلاء ، كما نزل البلاء على المغنين من بني اسرائيل . وأنه بما وعد الله عليه النار وبئس المصير . وأنه غش النفاق وأن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله . وأن استماع الغناء نفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم . وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملامح أربعين يوماً فقد بآء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الايفك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية . والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الوافي (٢) ما حاصله : الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً من بني امية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمن بالأباطيل ، ولعينن بالملاحى على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كما آخر أبواب الاشارة باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ مجاه في الغناء ص ٣٣ . وج ٢ ثل ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاحى ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . وج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . وج ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣٣ .

والنار ، والتشويق الى دار القرار ، والترغيب الى الله ، والى عبادته وطاعته .
ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :
الأول : مرسلة الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت ؟
فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة) .

الثاني : رواية أبي بصير (قال : قال ابو عبد الله «ع» : أجر المغنية التي تزف العرائس
ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن
به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي
ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فان الاستفادة من جميعها جواز الغناء
في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمة إنما تكون للامور الخارجية
التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه امور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتظافرة ، بل المتواترة
(من حيث المعنى) الناهية عن الغناء ، وعن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن
اقتراحه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهاش ، وعرفت مصادرهما ، فراجع .
الثاني : أنه اذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في
هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : ان ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما مرسلة الفقيه فمضافاً الى ضعف
السند فيها أنها اجنبية عن الغناء نقياً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .
وأما رواية أبي بصير فانها وإن كانت صحيحة إلا انها لا دلالة فيها على مقصد المحدث
المذكور ، فان غاية ما يستفاد منها ومن رواية اخرى لأبي بصير (٣) انه لا بأس بأجر المغنية
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، اما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض
في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة
بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينها عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ،
وتحمل الطائفة المجوزة على التقية ، لما عرفت من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .
على ان هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتي الاشارة الى ذلك .

(١) سنشير الى مصادرهما في البحث عن مستثنيات الغناء .

(٢) ص ١٦٦ . (٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧٠ .

ويضاف الى ذلك كله ان مذهب اليه المحدث المذكور مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على مذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحية والقرح ؟ قال : لا بأس به مالم يعص به) وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : مالم يضر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : مالم يضر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة (پسته و سرود و دويت و آواز و خواندن) لأنه صوت يكون في المزار ، وإلا لقال مالم يكن في المزار أو بالنفخ في المزار ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، واللحن الرقصي لا مطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : مالم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل : (سألته عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الاطلاق بالجواب عن حكمه بقوله : (لا بأس به) ، فهو كاطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين) . أقول : عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ تحريم كسب الغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة غنا : كل من رفع صوته وولاه فصوله عند العرب غناء « وقال بعد ثلاث صفحات » : الغناء من الصوت ما طرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككساء الصنوت المشتمل على التزجيع المطرب ، او ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرها .

وتقريباً ، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج أكثر افراد الغناء مما لم يحتوي على القيدتين المذكورين ، فان من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل القسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطريحي في المجمع وبعض آخر في غيره الى توسعة التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أو رفعه ، مع الترجيع أو بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراد قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمرائي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب الى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها : إنه (كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) وفي بعضها : (ورجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) وستأتي الإشارة الى هذه الروايات ، فان جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة ، وهي ليست منه قطعاً .

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان ، ولم يتوهم أحد أنه غناء

— وفي المنجد : الغناء من الصوت ما طرب به . وعن الصحاح : الغناء من السماع .

وعن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب .

وعن الشافعي : إنه تحسين الصوت وترقيقه . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : إنه ترديد الصوت بالألحان .

وفي ص ٤٤ عن الحنابلة : إنه تحسين الصوت والترنم .

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤ اشار الى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسر بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والإطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت : و ٩ بمد مع أحد الوصفين أو كليهما ، و ١٠ بتحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت ومولاته ، و ١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب .

وقد ورد (١) أنه (ما بعث الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد والرفع والترجيع .

وقد دلت السيرة القطعية المتصلة الى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءة المراثي ، بل ورد الحث على قراءة الرثا للأئمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائيين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن الاستفادة من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبرى . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماه في الصحاح السماع ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة : (دوبت و سرود و بسته وآوازه خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي . فإن اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرد ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنفخ في المزمار والقصب ، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلاً ، لعدم اشتباهه على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المبهجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشاباته ، وقد يقترب

(١) راجع كما بهامش ج ٢ سرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . رسالة

وضعيقة لسهل ، وموسى بن عمر العميق .

بالتصفيق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمر ، وهتك الناس ، وغيرها من الامور المحرمة .
وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء .
ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح
الأنبياء والاولياء وأعظم الدين ومصائبهم وراثتهم .
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة لجملة من التعاريف
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقى لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان
بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد
المراثي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فإنها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت
كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتى بيانه انشاء الله .
الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللغو المحرم ، كألحان
أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات باطلة أم
تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية . نعم وهي في
هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها هتكا للدين ، بل قد ينجر الى الكفر
والزندقة ، ومن هنا نهى في بعض الاحاديث (١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق
والكبائر ، أو بألحان أهل الكتابين . كما في بعض الاحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتابين
اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الانصار (٣) : (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

(١) كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ : وج ١
٢٤ باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل
الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح
والرهبانية . ضعيفة لآبراهيم الأحمر .

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ ٢٧ باب ١٢٧ تحريم
الغناء مما يستعجب به ص ٥٦٥ : عن عبد الاعلى قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغناء
وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جئناكم الى أن قال «ع» :
كذبوا ، الحديث . مجهول لعبد الاعلى . —

نحيبكم) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الانصار ، فان التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مهذاقاً للحيطة والاكرام ، وإنما يكون حراماً اذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناءً وساماً ، ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأزدبيلي (ره) في محكي شرح الارشاد : (وقد استثنى مرآة الحسين «ع» أيضاً ، ودليله أيضاً غير واضح) ثم قرب الجواز ، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً ، ثم قال : (ويؤيده أن البكاء والتنجيع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثواب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشائخ الى زماننا هذا من غير تكثير ، وهو يدل على الجواز غالباً) . ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً ان المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

— والابتكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبعوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يقول : (أتيناكم أتيناكم خيانا وحياءكم) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم - فخيونا نحيبكم - ولولا الحبيسة السمراء - لم نحلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكم لا تدل على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما ما دل على ثواب البكاء على الحسين «ع» ، أو ما دل على جواز النوح على الميت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الغناء ، وسيأتي .

وأما ما ذكره الاردبيلى من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فإن الغناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء والتفجع . وأما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراتى طرب فهو يدل على خروج الغناء عن المراتى موضوعاً ، لاحقاً .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الغناء ، ولكنه ممنوع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من النبويات المنقولة من طرق العامة (١) جواز ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير متجربة بشيء . ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعاً ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسم للغناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لاعتن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المغنية في زف العرائس ، وقد استثناه جمع كثير من أعظم الاصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيحة أبي بصير (قال : قال أبو عبد الله «ع» أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المغنية (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهم وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨ .

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردنبلي في محكي شرح الازشاد .
 لا يقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراماً للمحرمات الخارجيات ، كما ذهب إليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الإمام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها .
 فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية أخرى : (لا بأس بمن تدعى الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : ما يختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الأول فهو حرام مطلقاً . وأما الثاني فهو أيضاً حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية : (إن غير واحد من الاخبار (١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والتزجيع به ، والظاهر أن شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما فصلنا في بعض رسائلنا) .
 وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعاً كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوباً للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كانهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٦ . وج ١ ثل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر «ع» اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائي الشيطان فقال : إنما ترأى بهذا أهلك والناس ؟ قال : يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً . ضعيفة لأبي حمزة .
 الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم .

بها اذا لم تنجر الى الفناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الفناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار ، قال : (أحدهما : تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على ذم التفتي بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللغو كما يصنعه الفساق) . ثم أيده برواية عبد الله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق .

وقد يقال : يجوز الفناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار الفناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتوازية الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التسايط في مورد الاجتماع يرجع الى أصالة الإباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما نسب اليه المصنف من جملة من عبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامي اذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن - وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته - من الأمور المستحبة في نفسها ، ولكن اذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ، أو إيجاد حرام كالزنا واللواط - تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وفيه أن ما ذكره لا يرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظة اجتماع الأحكام الإلزامية مع الأحكام غير الإلزامية يتصور على وجوه :

الأول : أن تقع المزاوجة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداها بالآخرى في مقام الجعل والإنشاء ، كالمزاوجة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالأمور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الأحكام الإلزامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتَي الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينهما تزاخم وتعارض أصلاً . كما اذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه ، وبمحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بمحرمته اذا كان الحيوان جللاً أو موطوءاً ، فانه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاقاً لدليل

الحكم غير الازامي حتى بالنسبة الى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينهما .
الثالث : أن يتحد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيد الحكم غير الازامي بعدم
المخالفة للحكم الازامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال المرور في قلبه وتفرج غمه من
الامور المرغوبة في الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ،
لما ورد (١) من أنه لاطاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة
في هذه الصورة على أدلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا انه لدليل خارجي ، لا لما
ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبد الله بن سنان المتقدمة - التي دلت على استحباب قراءة القرآن
بالحان العرب ، وحرمة قراءته بالحان أهل الفسوق والكبائر - لوجب تقييد مادل على
استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .
الرابع : أن يكون الحكم متحداً في مقام الثبوت . ولكن الأدلة متعارضة في إثبات
كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : ان يكون الحكمان الإلزامي وغير الإلزامي في مرحلة جعلها مطلقين ، بحيث
لا يرتبط احدهما بالآخر ، ولكنها قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم
من وجه ، لا ينتج التباين ، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير
الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية ، بل لا بد من ملاحظة المرجحات في تقديم احدهما
على الاخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتسايط ،
والرجوع الى أصالة الاباحة ، بل يقدم مادل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للعامة ،
ويترك مادل على الجواز لموافقته لهم . ونتيجة ذلك أنه لا دليل على استثناء الغناء في
القرآن والادعية والاذكار .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق حتى الوالدین
ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم
إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

تفليبه

هل يجوز تعلم الغناء وتعليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه. وقد يكون بالتوضيف والسؤال عن قواعده . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، فإن التغني والاستماع اليه كلاهما حرام . وأما الثاني فقد ذكر تحريره في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند . فقتضى الأصل هو الجواز ، إلا أن بطراً عليه عنوان محرم .

حرمة الغيبة

قوله : (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة ، للإية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية . على أنها متواترة معنى . بل حرمتها من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين . وقد حكم العقل بجرمتها أيضاً ، لكونها ظمناً للمغتاب بالفتح وهتكاله .

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤) : (ولا يغتب بعضكم بعضاً) يجب أجدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه) . فانه تعالى بعد نهيهِ عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة . فشبه المغتاب بالكمثر بآكل الميتة ، إما لأنه يأكل

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» إنه قال : لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه واستماعه نفاق وتعلمه كفر . مرسلة .

(٢) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ — ٣٥٠ . وج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ١٠٥ — ١٠٧ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٧٧ .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ — ٢٤٧ . وج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤ .

(٤) سورة الحجرات آية : ١٢ .

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية العسكري «ع» (٢) .
وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فإنه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاغتيا ببالأكل ، لحصول الالتذاذ بها ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحاب وتوادد .

وشبه المغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتيا ب . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للعامل بأن هذا العمل يقيح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا يثمنزاز طبيعة عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لا بد وأن يثمنز عقله عن الغيبة ، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الامور الخارجية .
منها قوله تعالى (٣) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولاً أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً : لا يستفاد منها التحريم ، فإن عدم المحبوبة أعم منه ومن الكراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمزة) . وفيه أن الهمزة واللمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ماستره الله . وبين العنوانين عموم من وجه .
ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعد الله

(١) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس . مرسله .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن الإمام أبي عبد العسكري «ع» في تفسيره :
اعلموا أن غيبتكم لأخيتكم المؤمن من شيعة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله :
(ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ .

(٤) سورة الحنزة آية : ١ .

(٥) سورة النور آية : ١٨ .

عليه النار ، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيب المستور ، وهما متبائنان . إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على حرمة الغيبة .

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله (ع) (قال : من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية) . ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية الى الرواية . وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فإن الآية لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبة لا مطلقاً ويضاف الى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الإخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عد المعصية كبيرة يثبت بأمور : قال : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار ، لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الاجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة حكماً وموضوعاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها .

ف قيل : إن الكبيرة كل ذنب توعد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول الى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة بذيل ، فاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعد عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . الى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصغائر .

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة

(١) رسالة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجعولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كافيها مش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة ، فإنه أعظم من بقية الذنوب . وهكذا ، وإنما أطلقت الكبيرة عليها بالمشكك على اختلاف مراتبها شدة وضعفها . وعليه فلا وجه للنزاع في أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من السمائر دعوى الاجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في البسوط للظاهر في أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا في هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب اليه احد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالاضافة الى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الاخبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فلا ثمة للنزاع في الفرق بين الكبائر والصغائر ، فإن الذنوب كلها تضر بالعدالة وتنافيها ، فإن العدالة هي الاعتدال في الدين ، والاستقامة على طريقة سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف في الدين ، والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك هتكا للهولي وجراً عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافي العدالة إلا ان الغيبة من الكبائر ، فإن الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع ويعرف عظمه نارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . واخرى بالتوسع عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة . وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . ورابعة بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموقفة ، كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت في السنة المعتبرة التوعيد على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك ايضا الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من اعظم الخيانات . ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي ص (٣) في وضيمته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضميمته لأبي الفضل ورجاء بن يحيى ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأبي ذر : (يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكها ضعيفة السند .

وقد يستدل ايضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزنا ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة .

ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المضمون كله ضعيف السند . وثانيا : أن هذه الروايات علمت ذلك بأن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزنا .

ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المفاوضية لا توجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك باختلاف المعاصي في الآثار .

نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . ويصلح لتأييده أيضا ما روي مرسلا (٢) : أن أربى الرباء عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة ، فإنه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

— مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الواقي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الواقي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ .

تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال : يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا ، قلت : يا رسول الله ولم ذاك بأبي أنت وأمي ؟ قال : لأن الرجل يزني فيتوب الى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون .

وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسنداً ومرسلاً ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر (ره). وذكر الرواية الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ٢٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرباء وعظم شأنه الى أن قال : وأربى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسلة .

وذكره الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٥ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان

قوله : (ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاثني عشر عليهم السلام : أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه :

الوجه الأول : أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، وجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقيعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والآئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه ، يوجب الكفر والزندقة . وتدل عليه الأخبار (٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزيارة الجامعة : (ومن جحدكم كافر) . وقوله «ع» فيها أيضاً : (ومن وحده قبل عنكم) . فإنه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الأحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر (إن الحال

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . و كاهن ج ١ مسألة العقول باب البدع ص ٣٨ وج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأصغر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالأشخاص على ما ذكره الغزالي (في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فإنه جواز لعن الروافض كمتجوزيه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية نزعاً أنه على الوصف الأعم .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٦ جملة ما ثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧ .

(٤) راجع ج ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات

العبادة ص ٢٠ .

التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة) .
وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ، وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يخاق خاقاً أنجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقعة في أهل البدع والضلال ، والوقعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام بنقط تسهيلات الامر ، وحقناً للدماء .
الوجه الثاني : أن المخالفين بأنجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطان علمهم رأساء ، كافي الروايات المتظافرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفته ، وسيجيء أن المتجاهر بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث : أن المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضاً من مطلقات اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطاق على المقيد ، لعدم التنافي بينهما ، بل لأجل مناسبة الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير الغيبة هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط وسيأتي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمطلقات . فافهم . وقد حكى عن المحقق الاردبيلي تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن اليه النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة المخالفين ، بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها) . أقول : لم يشترط في حرمة الغيبة كون المعتاب بالفتح مكلفاً ، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المعتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف

(١) راجع ج ١ ثل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب الماء المضاف

ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الانعمة من مقدمات العبادات

ص ١٩ .

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من اكثر البالغين .
وايضاً لاشبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لا بأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لاتعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكعاب والكرة ونحوها .
أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتيالهم ، لأن الامور الصادرة منهم لاتعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله : (بقي الكلام في امور ، الاول : الغيبة اسم مصدر لاغتاب) . أقول : وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالروى من الخاصة (١) والعامة (٢) ، والمعروف بيننا وبين السنة (٣) وبعض أهل اللغة ان الغيبة ذكر الانسان بما يكرهه وهو حق . بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الاجماع والاخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه .

ولكن هذا التعريف لا يرجع الى معنى محصل ، فان المراد من الموصول فيه ان كان هو المذكور - بحيث يكون حاصله ان الغيبة ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه - دخل في التعريف ما ليس بغيبة قطعاً اذا كره المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات . بل وبعض المستحبات من المواظبة على الادعية والاذكار ، والقيام على النوافل والعبادات ، والالتزام

(١) في مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . وج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي ذر في وصية النبي (ص) له قال : قلت : يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرك أخاك بما يكره قلت : يا رسول الله فان كان فيه ذاك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبهه واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون او شمون ورجاء بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرك أخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٦٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة) يكون تعريفاً بالاختصاص .

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة المصادرة من المقول فيه - ويقربه التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة ما لا يشك أحد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبتها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتمز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعاً للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه : وهو ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما في المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العملية . وقد ذكر هذا في جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند : ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والقهم العرفي .

وأيضاً ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء او بما يغمه لو سمعه) . بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء . واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه في بعض احاديث العامة (٢) .

وتوضيح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس . والتعرض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وترفعه بين الناس ، كأن

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق «ع» : الغيبة ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن سرحان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبة ؟ قال : هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد . ضعيفة لمعلي بن محمد . راجع كما بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣٠ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء سار له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بامور المسلمين وحوادثهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن ان يعد احد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الاعرابي (غاب اذا ذكر إنساناً بخير او شر) إلا انه اجنبي عن المقام ، فانه غير الاغتياب . والوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة ان هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .

الصورة الثانية : ان يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لا توصف بالمدح او الذم . ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة ايضاً تحت الغيبة ، فان الامور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب نقصه واقتضاحه . سواء أكان كارهاً لها أم لا .

الصورة الثالثة : ان يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة والافعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة . وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما لو نفي عن المقول فيه بعض الاوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على امور :

الأول : انه لا يفرق في صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه او بدنه ، او نسبه ، او اخلاقه . او فعله ، او قوله ، او عشيرته . او ثوبه ، او داره او دابته ، او خادمه ، او تعيشه ، او في أي شأن من شؤونه .

إلا ان الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في الحاشية ان الغيبة ذكر الاله ان بما يكون نقصاً في دينه فقط .

وفيه اولاً : ان الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : ان رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرحت بأن الغيبة قولك في اخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الاطلاق يشمل ما اذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، وتوهم حمل المثلث على المقيد هنا فاسد ، لعدم التنافي بينهما ، على ان رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الامور المستورة والامور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق العيوب غير الامور المستورة .

والثاني عرفت : ان هذه الرواية ايضاً ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فإن صدق عنوان العيب على المقول أمر عر في لا يرتبط بالقصد ، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهلك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد بالآوصاف العادية أو نقيها عنه إنما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفى العدالة عنه ، فإنه يدل بالملزمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقره علم النخوم منذ ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملزمة على بلادة المقول فيه وبلاهته ، أو بماطلته وبطالته .

الثالث : أن مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة) أن يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه وأما ذكر الأمور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الأصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المتقدمة ، ورواية الأزرقي (١) ، إلا أنها ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة إنها (دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي أنها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها) فإن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الأمور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتمهير والهجاء والسب والهلك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراماً من غير جهة الغيبة الرابع : قد تتحقق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً ، كأن يقول : الحمد لله الذي لم يتليني بالسلطان وبالميل إلى الحكم ، أو فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه أعظم في الانتقاص ، أو كتابة ، فقد قيل : إن القلم أحد اللسانين فإن المناطق في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود أحد يقصد بالتفهم . فقد عرفت : أنها إظهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث النفس ، فإنه لا يزيد على الصور العلمية

(١) قال : قال لي أبو الحسن «ع» : من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته : محاولة ليحيى الأزرقي . راجع كاهن ج ٢ امرأة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ (٢) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧ .

والمملكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الانسان بهيوب يعلمها المخاطب نعم قد ينحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لا تتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مردداً عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص والمعائب المستورة لا يكون غيبة ، فإنه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثاله أن نقول : رأيت اليوم رجلاً بخيلاً ، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضنكا ، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء ، ولا يكون حراماً إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة القول فيه ليست شرطاً في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ، وشملته أدلة تحريمها . ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق .

ولا يخفى أن ما ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالاضافة الى الأفراد . أما اذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصدق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج ، لا تحلله اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضا ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد هتائناً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجمياً أو عزيياً أو بقلاً ، أو لكونه من أهل البسلد الفلاني أو من الصنف الفلاني وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفة . وعليه فكلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع الى أصالة العدم .

الثامن : أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فإن تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ما ذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ما إذا نفي عنه الاجتهاد) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغياوة المنفي عنه ، لعل اشتغاله

بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة .
 قوله : (لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانتته وسبه ، وعلى حرمة التنازع بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بعددور معصية منه فضلاً عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فإن النسبة بين مانحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه . وقد أشرنا الى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (ثم إن دواعي الغيبة كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكرها باعثة للغيبة عشرة . وقد أشر إليها في ماري عن الصادق (ع) في مصباح الشريعة (٢) ولكن الرواية ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الرية بما لا مزيد عليه ونذكر منها اثنين ، فإن لهما مأخذاً دقيقاً لا يلتفت اليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من حيث لا يشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتنقيص غيره ، بأن يقول : فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم ، وما ذكره بديهي البطلان ونحسوها من الكلمات المشعرة بالذم . وأكثر من يبتلي به هم المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما اذا أخذهم الغرور والعجب .
 الثاني : أن يغتم لأجل ما يبتلي به أحد فيظهر غمه للناس ، ويذكر سبب غمه ، وهو شيء ستره الله على أخيه ، فيقع في الغيبة من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه ، فإن اغتنامه له رحمة ، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، ويأخذوه وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الاهتمام والتحمس لابتلاء شيخه محترم ، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار وانحطاطه عن درجة الاعتبار . فيبالي نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاّب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعيز بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشرة من الحجج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه ولد من حلال ودسواً كل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام لكلاّب النار . رسالة .

كفارة الغيبة

قوله : (الثاني : في كفارة الغيبة الماحية لها) . أقول : الذي قيل أو يمكن أن يقال : في بيان كفارة الغيبة وجوه ، الأول : الاستحلال من المغتاب (بالفتح) ، الثاني : الاستغفار له فقط . الثالث : كلا الأمرين معاً . الرابع : أحدهما على سبيل التخيير . الخامس : التفصيل بين وصول الغيبة الى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه ، وبين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط : السادس : التفصيل بين إمكان الاستحلال منه ، وبين عدمه لموت ، أو بعد مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لإزالة الفتنة والإهانة ، فعلى الأول يجب الاستحلال منه ، وعلى الثاني يجب الاستغفار له . السابع : عدم وجوب شيء منها في جميع الصور ، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه . أقول : قبل التكلم في الوجوه المذكورة لا بد وأن يعلم أنه اذا شك في وجوب شيء منها فإن أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامتثال .

وقال المصنف (ره) : إن (أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة) .

وفيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاؤه ، ويجب الخروج عن عهده فإن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه ، واذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما أضافه المحقق الإيرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والاتيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب (بالفتح) وغير ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول : أما الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب الى وجوبه جمع من الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة : (اعلم أن الواجب على المغتاب ان يتوب ويتوب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته) ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبة من حقوق الناس ، وحقوق الناس لا ترتفع إلا باسقاط ذي الحق منهم . أما الوجه في الصغرى فلا أنها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الاخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه .

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات : منها ما دل على أن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها . وقد تقدمت هذه الرواية في البحث انها صغيرة او كبيرة . وفيه انها

وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود . ولكنها ضعيفة السند .
ومنها ما عن الكراجكي (١) عن علي «ع» في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل (ثم قال «ع» : سمعت رسول الله يقول : إن أحداً لم يلدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقضيه له وعليه) .
وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتغالها على حقوق لا تأل بوجوب أدائها ، كعيادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم أحد ولا يتوهم أن من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الإخوان وجب عليه أن يستحل من ذي الحق مع التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق أخلاقية ينبغي للإنسان أن يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر والعقل مع قطع النظر عن الشريعة . وعليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن للعقاب عليها) .

ومنها النبوي (٢) : (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحياها) .
وفيه أنه ضعيف السند . ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلة السنن . نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .
ومنها ما عن عائشة (٣) أنها قالت لامرأة : (قالت لآخرى : إنها طويلة الذيل : قد اغتبتها فاستحلها) . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ما ذكر فيها ليس من الغيبة ، لأنه من الأمور الظاهرة . وثالثاً : أنه لا حجية في قول عائشة .
ومنها ما دل (٤) على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمات لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي . راجع ج ٢ ، ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الرية ص ٨٧ . و ج ٢ امرأة العقول ص ٣٤٩ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الأخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

الاحكام الاخلاقية ، فإنه لم يتفوه احد ببطلان عبادة المغتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل « ١١ » على انتقال الاعمال النصالحة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح ، فاذا استحل منه رجعت الى صاحبها . وفيه مضاعف الى كونه ضعيف السند . انه لادلالة له على وجوب الاستحلال .

وقد ذكر المصنف أن « في الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى ايضا » .

وفيه ان ما فيها أجني عما نحن فيه ، أما الأول فهو مسوق لطاب العفو والرحمة الذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثاني فيدل على طلب المغفرة له مع عدم التمكن من التحلل والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتي .

وأما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ما تقدم من دعاء السجاد «ع» في طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلمة ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه ومن المستحب الثاني : رواية (حفص بن عمر « ٢ » عن ابي عبد الله «ع» قال : سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره ، او كل وقت ذكر الاغتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه فتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بدل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول « ٣ » لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

« ١ » كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

« ٢ » مجهولة لحفص بن عمر : راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣

الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتياب من العشرة ص ٢٣٩ . أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكوني ، وهو من سهو القلم .

« ٣ » ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : مافي رواية السكوني (١) من قول الامام «ع» : (من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فانه كفارة له) . بدعوى أن الضمير المنصوب في كلمة فاته يرجع الى الظلم المقوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الذمة ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه ، لامطلقاً .

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجعفرات (٣) ايضاً . ومن جميع ماحققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستفزاز تمكيفا ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً او تخييراً . وعلم ايضاً أنه لاوجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احدهما على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما : بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها اليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب اليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد .

ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت فباغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) .

(١) ضعيفة للنوفلي . راجع كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . وج ٣ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ .

(٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله كلما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى .

(٤) مرسله . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الابد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغت الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد علمها الى قائلها وما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الريبة والمجمل في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فألحقه الشهيد في كشف الريبة بالتفصيل المتقدم حكماً ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبة) ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجادة «ع» يوم الاثنين (٢) من طلب العفو والمغفرة لذوي الحقوق والمظلمة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولاً : أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة .

وثانياً : أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتمدة ، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب . كما عرفته آنفاً .

وأما الاكتفاء بالتوبة في نحو تبعات الغيبة ، كما يكتفي بها في نحو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتظافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكل لحم أخيك أن تثنى عليه وتدعو له بخير . وفيه أنه وإن كان حكماً أخلاقياً ، ولكن قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه .

وكذلك لا وجه لما حكاه عن عطاء من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمشي

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبطه بها - الى أن قال - : فقصر يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأسألك - الى أن قال - : أن ترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبك فتقول له : كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت وإن شئت أخذت بحمقك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .

على أن ما ذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه : (كذبت فيما قلت) كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة في المقول فيه فلا يكون الاغتيا ب من الاكاذيب .

قوله : (والانصاف أن الاخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند) . أقول : ربما قيل : إنه لا وجه لمناقشة المصنف في اعتبار الروايات ، فانه قد اعترف بكونها مستفيضة على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آباءه ألف تحية وسلام وفيه أن مراد المصنف من الاخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر ، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال ، لأن الدعاء غير تام الدلالة عليه ، وأما الاستفاضة فهي لانفا في عدم الاعتبار ، فإن الخبر المستفيض قسم من الاخبار الأحاد كما حقق في محله ، ولذا يجعلونه في مقابل المتواتر .

مستثنيات الغيبة

جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله : (الثالث : فيما استثنى من الغيبة وحكم يجوزها بالمعنى الاعم) . أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن المستفاد من الاخبار أن الغيبة المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكك به ، أو إضحاك الناس منه .

وأما إذا كان الاغتيا ب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كنصح المستشير والتظلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التراحم في الوجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الأدلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الأولي ، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجمال حرمة الغيبة تابعة لقصد هتك المؤمن ،

أو التفكه به ، أو انطباق غيرها من العناوين المحرمة .
نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الالم على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على ما نقضناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالادلة الخاصة ، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً :

الاول : المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة والسنة (١) وتدل على جواز غيبته جملة من الروايات . منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (قال : اذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة الدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها النبوي (٣) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتيال كل مذنب ، لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم . وليس المراد به ايضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالأكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتیاد على الأكل في الضيافة زائداً على المتعارف . بل المراد منه هو الفاسق المعلن بنفسه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالاقسام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند .

ومنها الروايات (٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بنفسه لا غيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة لاجد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب الاسناد قال (ع) : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق المعلن بالفسق . ضعيفة لابي البخاري . ورواها الغزالي في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن . —

ومنها ما روي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حُرمت غيبته وكرمت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الامور المذكورة فهو جائز الغيبة . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق ولكن الرواية بجميع طرقها ضعيفة السند . على أن الظاهر من هذه الرواية ومن صحيحة ابن أبي يعفور ورواية علقمة الآتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد ومنها صحيحة ابن أبي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مترتبة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنفي اذا انتفت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الغيبة ، وحرمة احدهما لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة .

ومنها ما في رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان

— وفي ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ : عن القطب عن النبي (ص) : لا غيبة لثلاث : سلطان جائر ، وفاسق ملعن ، وصاحب بدعة . مرسله .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بفسقه . مرسله . وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي «ص» قال : لا غيبة لفاسق أو في فاسق ، مرسله (١) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وج ٣ الوافي باب صفة الاخ ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الحاصل والعيون . ولكن ما عن الحاصل ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجعولة .

وفي ج ٣ المستدرك ص ٢١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن ناصر الطائي وغيرها . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ .

(٣) ضعيفة لعلامة ابن عقبة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من الشهادات ص ٤١٧ .

في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله ودخل في ولاية الشيطان .
قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل
الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل
غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم
الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة
الغيبة ، وهو بديهي البطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ،
أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتتحصر موارد الأدلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب
البدنية والاخلاقية ، فإن المغتاب « بالكسر » لا بد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من
البهتان ، لأمس الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ،
على أنه لم يلتزم به احد .

نعم لو اريد من الخطاب في قوله «ع» : « فمن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية
الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه بمراى من الناس وسماع منهم بحيث ير
الناس ويرونه وهو يوقع المعصية — لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها ما في رواية أبي ابن يعفور (١) المتقدمة من قوله «ع» : (وقال رسول الله «ص» :
لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت على
المسلمين غيبته) . فانه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .
وفيه أولاً : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد
زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانياً : أنها مختصة بمن
رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً ونفيًا مدار حضور الجماعة ،
والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : (وسقطت
بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة
المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم) .
وحاصل ما تقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، ليكون مقيداً

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع الباب المتقدم من ج ٣ ثل . وج ٩ الوافي باب

عدالة الشاهد ص ١٤٩ .

للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً..

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ماستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المقتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وزدعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعاً . إذ لم يقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني : هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (ره) ؟ .
وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للأجنبيات ، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور - يقتل الناس ، ويمثل بهم ، وينكل - جاز اغتيابه بشرب الخمر والزنا واللواط . ومن تجاهر بنفس المعصية جاز اغتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقي جلاب الحياء فلا غيبة له) . لامن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فإن بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمر ، وأكل أموال الناس ، ومع ذلك يتستر فيما هو دونها ، كما يذاه الجار ، والنظر إلى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة .
نعم إذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها ولو أزمها ، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحل ، أو الصنع ، فإن الالتزام بالشيء التزام بلوازمه . ومن ألقي جلاب الحياء في معصية ألقي جلابه في لوازمه أيضاً . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقاً ، وبين القول بعدم الجواز كك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز اغتيال المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فإنه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكأن تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمة . كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم ، ولكذلك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن التمسك بإطلاقها . وعليه فلاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ما تجاهر فيه وفي لوازمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به مما يوجب الفسق والخروج عن العدالة ، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي لشبهة حكمية أو موضوعية ، فإنه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق . أما الشبهة الحكمية فكما إذا شرب العصير التري المغلي قبل ذهاب ثلثي - أو أكل لحم الأرنب ، لأنه يعتقد بإحتمالها بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب إذا ثبت له أو لقلده مقدمات الاجتهاد .

وأما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انبأ ماء ، وكوطي امرأة أجنبية باعتقاد أنها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد أنه مهدور الدم . فإنه أيضاً معذور في هذه الأعمال إلا إذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : أن مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً ، مجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الغيبة ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين أن يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، أو بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصة فيه) لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، فرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربية أو في طريق الحج والزيارة لثلايق عن عيون الناس) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد إليها في تجوز هتك عرض المؤمن واقتضاحه بين الناس ، ولا تصالح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .
ولقد أجاد المصنف حيث قال : (وبالجملة فحيث كان الاصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما يتقن خروجه) .
قوله : (وهذا هو الفارق بين السب والغيبة) . أقول : قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين الغيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز تظلم المظلوم

قوله : (الثاني : نظم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متسترأ به) . أقول : ذكر الشيعة والسنة (١) من مستثنيات حرمة الغيبة نظم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان متسترأ في ظلمه إياه . كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراها أحد أو لا يراها من يتظلم إليه ، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها إلى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج أن الغيبة من الجهر بالسوء ، فانها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبة لهتك القول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطبق الآية على ما نحن فيه ، وتكون النتيجة أن الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فإن له أن يتظلم إلى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا إلى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافي انطباقه على الغيبة أيضا ، لما عرفت مراراً من أن الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً . وما ورد في تفسير الآية من الأخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للقرطبي ص ١١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

لا ينهض للحجية ، مع أن المروي عن الباقر «ع» في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لا يجب الشتم في الانتصار إلا من ظلم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الفاظ العموم وأدواته إلا أن قوله (إلا من ظلم) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم . وعليه فيجوز للمظلوم اغتياب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي (١) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ماورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءة الضيف إياه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الضيف وعدم القيام بما يليق بشأنه وبما تقتضيه وظائف الضيافة والمعاشرة المقررة في الشريعة المقدسة ، ويسمى ذلك في لغة الفرس بكلمة (زيرائی) وليس المراد بها ترك ما يشتهي الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلا يجوز له مطالبته بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف أن يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منها أن يذكر ما فعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج الى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بأمور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) . وقوله تعالى : (ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) . بدعوى أن ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .
وفيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء والانتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . وج ٤ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها التهمة من العشرة ص ١٣٩ في قوله تعالى : لا يحب الله إلا عن أبي عبد الله «ع» انه الضيف ينادى بالرجل فلا يحس نية التهمة فلا يحتاج عليه في أن يذكره باسمه ما فعلني .

بالمثل ، نظير قوله تعالى (١) : (فَنَاعْتَدِيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَيْكُمْ) . وقد ذهب الى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتيم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمة السب . ويدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينها : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فإنه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ، ولم يلزم به احد ، بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً ، بل ربما لا يتحمله إلا الأوحدي من الناس . وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد ، فإن رب شخص يتحمل مالا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الاشخاص الدنية بغير حرج ومشقة .

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه مناف للامتنان في حق المغتاب (بالفتح) وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جرياتها خلاف الامتنان في حق الآخرين .

الثالث : ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة خالية عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فإن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدالة . وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للدلائل الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لا تقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتيال ، على ان لازم هذا الوجد هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فإن الظن بالارتداع موجود فيها ، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد في ردع الظالم .

الرابع : ما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق وهو قوله «ع» : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفساق المعلن بالفسق) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسماً للفساق المعلن بنفسه .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند كما عرفته في البحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقصص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، وينتصب منصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطابق القاعدة الذي يجوز على الناس

وبظلمهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زمامدار) وعليه فيدخل فيه من يقضي بين الناس ، أو يقتسم على غير هدى من الله ورسوله . وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على عليته لجواز الغيبة ، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة منروية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله « ص » (٢) : (ولصاحب الحق مقال) . وفيه أولاً : أنه ضعيف السند وغير متجبر بشيء . وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وان يكون بأدلة أخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغير هافله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي اضيع حقه ، وفات بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعلي حتى يكون له مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوفاً لقوله « ص » (٣) : (لي الواجد بالدين

(١) مجهولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ .

(٢) في ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . وج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . وج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابياً تقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سنناً أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فإن خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ . ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالا) . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون : راجع ج ٢ ثل باب ٨ تحريم الماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) في احاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عقوبته) عن عوالي اللثالي مرسل .

يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن دينه فيما يكره الله عز وجل) .

عدم جواز الغيبة في ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يفتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجواز بروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقضاء الدين ، فانها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الإهمال في قضاء الدين من الأمور المستحبة وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر الفرض في الرواية أن الدائن قد تعدى على المدين ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة ان ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الإمام «ع» لم يوجب على المدين أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد (أن لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المجلسي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الغضاد المعجمة في استقضيت في الموضوعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه فإن معنى الاستقصاء في الحق البلوغ الى الغاية في المطالبة . ومن الواضح ان ذلك قد يؤدي الى الهتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتيال

(١) في ج ١ كا ص ٣٥٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله «ع» فشكى اليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما لفلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقصيت منه حق ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك اذا استقصيت حقك لم تسمي رأيت ما حكى الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أترى انهم خافوا الله ان يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماه الله سوء الحساب فن استقصى فقد أساء . ضعيفة لمحمد بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ مرة القول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .

ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية يطمئن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث القاساني دقيق في نقله . ومع الاغصاء عن جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما يقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف ايضا ، فتكون مجملة .

الثانية مرسلّة تعلية بن ميمون (١) : (قال : كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المذهب) فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المذهب .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانياً : ان جواب الامام (ع) ظاهر في ان الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كشفت ماستره الله . وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد في ذكر الضيف مساوي ضيافة المضيف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضاعفاً الى ضعف السند فيه . انك قد عرفت : ان المراد من إساءة الضيافة في الرواية هو اهتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . واما ما في حاشية الأيرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ، منها نصح المستشير) . أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكرها تندرج في واحد من ثلاثة عناوين : الأول : ما كان خارجاً عنها موضوعاً كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصمنا الجواز

(١) عن ذكره عن ابي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المذهب ، مرسلّة .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مضادته ص ١٠٥ ، وج ٢ ثل باب ٦ الاغصاء عن الإخوان من العشرة ص ٢١٣ .

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصي ، وقد تكلمنا عليه مفصلاً . ومن هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها ، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة . كما هو كذلك في كثير من الرواة . والوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه ، فذكر الأمور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم المفسدة في تركها ، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الخيانة على الغيبة . ولا بدح من ملاحظة قواعد التراحم ، والعمل على طبق أقوى الملاكين . وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح .

الثالث : ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين ، الأول : أن يكون الخروج بدليل يختص بالغيبة كمتغلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كإدلة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى .

وأما بحسب الصغرى فقد ذكروا لها موارد عديدة ، الأول : نصيح المستشير ، قال المصنف : (فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيائته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في الغتاب ، وكذلك النصيح من غير استشارة) . وعليه فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لا يتحقق النصيح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصيح حيث لا يتحقق الغيبة ، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما إذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق وشارب الخمر ومرتكب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلذذ عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فإن النصيح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فإن كان دليل وجوب النصيح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادة الاجتماع : وكان المرجع إلى أصالة الإباحة . وإن كانا من قبيل تراخيم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن مانحن فيه من صغريات باب التراحم ، لا التعارض ، فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصيح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف

إنقاذ الفريق والأتيان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصرف كل من النصيح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه ، فإن تساوى الملاك كان النصيح والغيبة مباحين ، وإن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زيادة الملاك ، وكان الناقص محرماً أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب النصيح .

ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصيح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فانها على أربع طوائف :

الاولى (١) : مادل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية عما نحن فيه . لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لا يمكن رده إلى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كانت النصيحة واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصيح المؤمن ابتداءً بدون سبق استشارة

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه . ومجولة للحارثي .

وفي الباب المزبور من ثل وج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعز عن أبي عبد الله «ع» قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ثل وج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لا يخونه . صحيحة .

وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم — لا يخونه . ضعيفة .

لسهل ، ومجولة للمعنى الخاطئ . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرك ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦ . وج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكاً أنصحهم حباً . ضعيفة للتوفلي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ . وج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه . صحيحة .

واستهداء، وهي وإن كانت كثيرة ومعتبرة، ولكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب.

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والخرج الشديد من القول: بوجوب النصيح على وجه الإطلاق، وتقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يني بحقوق الأخوة من غير أن يضيع منها شيئاً وإن كان يرفع العسر والخرج، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً.

الثالثة: الأخبار الواردة في خصوص نصيح المستشير، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب. منها قوله «ع» (١): في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه). ومنها قوله «ع» (٢): في رواية النسوفلي: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله له).

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل، فإن العقل من أعظم النعم الإلهية، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه إلى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال وهو من النقبات الشديدة. كما أن صرفه إلى ما خلق لأجله يوجب المزية والاستكمال، ولا شبهة في رجحانه ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣): (وانصيح لمن استشارك). إرشاد إلى ما ذكرناه. فيكون محمولاً على الاستحباب. على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة. ويدل على عدم الوجوب أيضاً ما أشرنا إليه سابقاً من جواز إرجاع المستشير إلى

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب صحيحة. وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة. وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤. وج ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦. وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣. وج ٢ المستدرک باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢. وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢.

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر. راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٢٠٨.

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي. راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٢ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٦٦.

(٣) مجهولة ليحيى ومالك وعباية. راجع الباب المذكور من المستدرک:

غيره ، فإنه يناقني وجوب النصيح .

الرابعة : الروايات (١) الأمرة بإعانة المؤمن وكشف بركته وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصيح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .
وفيه أن جميع ماورد في حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستجاب ، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة ، كرد السلام ونحوه ، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب ، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب .
وحاصل جميع ماقدمناه : أنه لا دليل على وجوب النصيح بعنوانه الأولي مطلقاً ، إلا إذا كان تركه موجباً لتلف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فإنه يجب حلامية الأمور المذكورة .

جواز الاغتيال في مواضع الاستفتاء

الثاني : الاستفتاء إذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي : ظلمي فلان في حقي فكيف طريقي في الخلاص .
والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز إذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المغتال . والوجه في ذلك هو قيام الأدلة النكالية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون في معرض الابتلاء بها ، وعليه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإن العمل ح يكون على طبق أقوال الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فإن ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .
الأولى : شكايه هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، ولم يجرها النبي (ص) عن قولها .

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب مايجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ ثل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .

(٢) في ج ٢ المستدرک باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ص) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين --

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعرفيته بالبخل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات نظم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد (١) في قصةبيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لأمس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالغتأب (بالفتح) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعمين ، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لأمس الخ) وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنفه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المأبث .

— قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولولئك بالمعروف . رسالة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نوادر الحدود ص ٣٧٤ . وج ٩ الوافي باب النوادر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الإمام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال : جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لأمس ، قال : فأحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فأمنع من يدخل عايمها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتياب لردع المقول فيه

عن المنكر

الثالث : قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين ، الاول : أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فانها وإن اشتملت على هتك وإهانتة إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الابدية والعقوبة الاخرية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فانه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المغصوب والمسروق إلا اذا كان أعمى البصيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فانها مضاف الى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لا تصرف أدلته عن ذلك ، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناة بأعراضهم ، وردع السراق بسرقة أموالهم .

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع والوقية فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في المبحث المذكور .

هذا كله فيما اذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، كن تصدى لقتل النفوس المصونة ، وهتك الاعراض المحترمة ، واخذ الاموال الخطيرة ، فان منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الإشارة الى حكم مزاحمة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتياب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى الطريقة الباطلة .

ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الاول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الاستر عليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار اذا لم يرتدع بالغيبة وحدها ، فإن حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع في الدين .

الثاني : قوله «ع» في صحيحة داود بن سرحان المتقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن (اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة - الغيبة - وباهتوم كيلا يطعموا في الفساد في الاسلام) .

الثالث : ما تقدم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الاصحاح على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إدامة البيئة على ذلك صوناً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهروا فيها الفساد ، فيدعى الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعى زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعى نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس وأعراضهم ودماهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاح في جميع الامصار والاعصار ودونوا في ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الائمة «ع» . وبويء الى هذا قوله تعالى (١) : (إن جأنكم فاسق بنبأ فتبينوا) فإن التبين عن حال

الفاسق الحامل للخير لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس - بالقتل والزنا والسرقة والغذف وشرب الخمر ونحوها - لإقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتمدة ، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات .

جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه

السُّدُس : جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المقتاب (بالفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرضه ، او يأخذ امواله ، او يضره بما يرجع اليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أمم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتياب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ماورد في ذم زرارة بن أعين (ره) من الأحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحة الكشي (١) الصريحة في تنزيه زرارة وتقديسه عن المطاعن والمائب ، وان ذم الامام «ع» إياه في بعض الاحيان إنما هو كتعيب الخضر «ع» سفينة المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم . بل تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قدح زرارة وذمه والتبري منه لكي يصاب زرارة عن كيد الخائنين ، ولا تصيبه فتنة المعاندين ولكن الظاهر انه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه ، فانك قد عرفت : ان الغيبة إظهار ماستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة ، وإنما ذمه الامام «ع» وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف في المتن .

جواز الاغتيا بذكر الاوصاف الظاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالاوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحلة الاحاديث بالاوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الايام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوماً بين الائمة «ع» ايضاً ، كما يوصى اليه بعض الاحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الاحاديث (جاءت زينب العطاراة الحولاء الى نساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست بما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعير ، فانه حرام من غير جهة الاغتيا .

الثامن : قال الشهيد في كشف الريبة : (قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لانه لا يؤثر عند السامع شيئاً) . ثم قال : الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصاً مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً . وهو واضح .

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدلل عليه المصنف (بأن مصلحة حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المختاب) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوهما ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن ادعاه لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إصابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أحب الناس إلي أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الإطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاخمة فلا بد من الاختصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، قال وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة إلى الأعظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كاطلاق الغبي والبله ونحوهما من الالفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : (ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الغرض الالم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الأصحاب في جميع الأزمان والاقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كمرزبت فيها الأقدام ، عصمتنا الله من الزلل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المغتابين ، والأخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ماورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لا يخلو عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله «ع» إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك . رسالة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المغتابين ، رسالة

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كن

اغتاب . رسالة .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المغتابين .

وغير ذلك من الأحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) : (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال : يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخت مافي وعائه فافرغه في وعائك) . فإنه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فيدل ذلك على وثاقة روايتها المحدثين عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فإن القول الأول ظاهر في كون المنقول مرسلادون الثاني ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .
ولكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا ، إذ لعله يعتمد على ما لا نعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهي (٢) ، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبة والاستماع اليها ونهى عن التهمة والاستماع اليها) .
وفيه أولا : أنه ضعيف السند كما عرفته مراراً . وثانيا : أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقا ، إلا أن ذيله قريبة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ص) (ومن تطوع علي أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة) .

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر .
وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكليفية ، فإن النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تنزيهي ، وإرشاد الى الجهات الأخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الامور الأخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والصوم .
وفيه أن مائت كونه راجعا الى الأخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحالة كما حقق في محله .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقا ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الظاهرة في جواز استماعها

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

(٢) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في رصية —

لردها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً، وعليه فانما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الاخبار الواردة في سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فان الطائفة الاولى أعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي ، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية أعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد ، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري ، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع ، ويؤخذ بالطائفة الاولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية بناء على ان صحة السند من المرجحات ، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه ان مجرد صحة السند لا يكون من المرجحات في معارضة الدلائل (وقد حققناه في علم الاصول) وعليه فتسقطان للمعارضة ، ويرجع الى عمومات ما دل على رجحان إعانة المؤمن ، وإلا فيرجع الى البراءة .

على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض للطائفة الاولى

— النبي (ص) لعلي «ع» : يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر «ع» قال : من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المزبور من ثل . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شيمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتيا ب المذكورة في الباب المزبور من ثل وج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول التوبة الى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجواز اذا لم يرض السامع بالغيبة ، ولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسبiba للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد في احاديث عديدة (١) ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم . وتقدم في البحث عن بيع المتنجنس حرمة التسبيب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : (والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب وتزجيده عن تلك الواقعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضاً ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صفريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبة أم لا . ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلاً : العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرج عنه كونه معصية ، واذا لم يقل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتبلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

(١) راجع ج ٩ الاولى باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ ثل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٦١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالداخل فيهم معهم وعلى كل داخل إيمان : إثم العمل به وإثم الرضا به .

(٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهمزؤها فلا تقعدوا معهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها) . أقول : إذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهل هو حرام مطلقا حتى مع جواز الاغتيا ب كما في الموارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاغتيا ب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجواز وبين جهله بها ، فيلتزم بالحرمة ؟

وظاهر المصنف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المفتا بين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبة كالتكلم بتلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلا على الجواز هنا . إلا أن يقال : إن الحديث ينزل السامع للغيبة منزلة المتكلم بها . فإذا جاز للسامع التكلم بالغيبة جاز له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف الظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جواز الغيبة قد يكون حكما واقعيا ، وقد يكون حكما ظاهريا . أما الجواز الواقعي فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهرا في الفسق ومتظاهرا في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو في خصوص متجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأسا ، وعليه فلا استماع اليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والامام الجائر .

الثاني : أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصا بالمغتآب (بالكسر) كالصبي المميز ، والمكره على اغتيا ب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتيا ب ، لعدم الملازمة بينها ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المغتآب (بالفتح) ومع عدمه كان حراما وإن لم يكن المغتآب (بالكسر) مكلفا . فتحصل : أن الاغتيا ب جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزا والاستماع حراما . نظير ما إذا كان المغتآب (بالكسر) ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكنت الإمام المحبّي (ع) عند سب أبيه .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فإنه يحرم علينا السكوت وإن جاز له القتل ، ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره .

الثالث : أن تكون هنا ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، كتظلم المظلوم ، فإن مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته ، واشتهارها بين الناس . وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلا بسماع التظلم منه ، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقعا لا يلزم جواز السماع ملازمة دائمية ، بل النسبة بينها عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كالمنكره على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما إذا كان القائل معذورا في ذلك دون السامع ، وقد يجتمعان .

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلزم جواز استماعها أم لا ، كما إذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة . ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (إذا سمع أحد مغتابا لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهى القائل ، لا إمكان استحقاق المقول عنه ، فيجمل فعل القائل على الصيغة ما لم يعلم فساد ، لأن رده يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين) .

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه ، لعدم الأدلة ، وترك الاستفصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذرا من الإغراء بالجهل ، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسوية مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة) :

ورده المصنف بأن في ذلك خلطا بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة وجوب النهي عنها عموم من وجه ، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة ، لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع ، مع كونه مستورا عند القائل ، ومع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر ، وقد يجب رد الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر ، كما إذا كان المغتاب (بالكسر) صبييا ، فإن فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه ، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظا لاحترام أخيه المؤمن . وقد

يجتمعان ، كما اذا علم السامع بكون الاغتياب حراما ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكا للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على المقول بحرمته ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرج به عن المعصية ومع هذا لا يجب نهى القائل ، بل لا يجوز ، لا يمكن استحقاق المقول فيه ، فيجمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، فان رده يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، وهو لا يجوز لا يقال : كما لا يجب نهى القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون المقول فيه مستحقاً للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في عقيدته ، وعليه فائبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، وجوب رد غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

فانه يقال : أولا : أنه لاشبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه مايحوز غيبته ، والأصل بقاءه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان التخصص اذا كان أمراً وجودياً ، فانه ينفي بالأصل الموضوعي في مورد الشك ، وينقح به موضوع التمسك بالعام ، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا أن المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم مادل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وبعموم مادل على وجوب رد الغيبة .

وثانيا : أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لا يعلم نوعاً بحال المقول فيه ، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد الغيبة أن ذلك هو المراد ، إذ لو حملناها على خصوص ما اذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملاً لها على المورد النادر

حرمة كون الانسان ذا لسانين

قوله : (ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يعدح المغتاب في حضوره) .
أقول : توضيح كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في الحضور ، ولسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين : أحدهما للاغتياب . والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً

أيضاً . وإذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب : للاغتياب . والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للعلاء ، ولكنه إذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحوظاً به كان من الجرائم الموقفة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين يجيء يوم القيامة وله لسانان من النار ، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فانه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة ، كأن يمدح المقول فيه حضوراً ، ويذمه بالسب والبهتان غياباً . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاغتياب على البهتان) . أقول : قد عرفت : أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ماستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فها متباينان مفهوماً ومصداقاً . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فينجو من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتهاها على الحرية والمهتك معاً

حقوق الاخوان

قوله : (خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظافرة ، بل المتواترة أن المسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرك ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق « ع » عن رسول الله (ص) قال : من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينها في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينها وكانت المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عدا وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكراجكي أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدّها واحداً بعد واحد ، ثم قال «ع» :
(سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة
فيقضى له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفارة الغيبة أنها ضعيفة السند .
وفي صحيحة مرازم عن أبي عبد الله «ع» قال : (ما عبد الله بشيء أفضل من أداء
حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب البسر .
أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكيد مراعات هذه الحقوق بالنسبة إليه ، ولا يرجب
إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقيق المقاصد ، فإن التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال)
واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه . منها ما رواه
الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة
وقال في إخوان المكاشرة : (وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .
وفيه أن هذه الرواية غريبة عما ذكره المصنف ، فإنها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق
الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فإن منهم من هو في أرقى مراتب الاخوة في أداء

— حق المؤمن على أخيه ص ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة
الأخ ص ١٠٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٧ .
وج ١٥ البحار العشرة ص ٦١ . وج ٢ المستدرک ص ٩٢ . وغير ذلك من الأبواب
من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١ .
وج ٢ ثل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر
عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن
الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم
الكف والجناح والأهل والمال فإذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبدنك
وصاف من صافه وعاد من عاداه واكتم سره وعييه وأظهر منه الحسن واعلم أيها السائل
أنهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فأنك تصيب لذتك منهم فلا تقطعن ذلك منهم
ولا تظلمن ما رواه ذلك عن ضميرهم وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة
ورواها الصدوق في الاخوان مرسل . وفي الحاصل بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن

أحمد الرازي وبكر بن صالح ومحمد بن حفص وغيرهم .

الكشر : التبسم . كاشره : كشف له أنبياه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كالمكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صافاه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجاسة والمفاكمة ، فلا يبذل لهم إلا ما يبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطمأن اليهم في الامور المذكورة .

ومنها رواية عبيد الله الحلبي (١) فانها تدل على أن للصدقة حدوداً ، ولا يليق بها إلا من كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (اذا لم تكن الصدقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه) .

وفيه أن الصدقة المنفية عن لا يفي بحدودها غير الاخوة الناجية بين المؤمنين بنص الآية (٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صداقة أم لا . وعليه فتفي الصدقة في مورد لا يدل على نفي الاخوة ، لأن الصدقة فوق الاخوة ، ونفي المرتبة الشديدة لا يدل على نفي المرتبة الضعيفة . على أن الرواية ضعيفة السند .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما في نهج البلاغة (٣) من نفي الصدقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسل .

ومنها مادل (٤) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العاري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

(١) عن أبي عبد الله «ع» قال : لا تكون الصدقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فأنسبه الى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصدقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينته وشينك شينته . والثالثة : أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال . والرابعة : أن لا يمنحك شيئاً تناله مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان . الاسلام : الخذلان .

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٣ استحباب مصادقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة) .

(٣) في ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال «ع» : لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكبته ، وغيبته ، ووفاته . مرسلة .

(٤) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . فقد تعارف بين المتحاورين نفي المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير ، كما يقال بأشبه الرجال ولا رجال ، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال لمن لا يعمل بعلمه : إنه ليس بعالم ، الى غير ذلك من الاطلاقات الفصيحة . وعليه فلا دلالة في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مراعات سائر الحقوق الثابتة . من رد الاغتيا ب ونحوه ، وهو يدهي البطلان . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها وبرم في الاخوان ، واذا لم يحفظوها فأعزبوا عنهم .

وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك العشرة والمجالسة مع من لا يهتم بالانسان بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجالسة مؤثرة كتأثير النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استجباب مواساة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي عن أبي جعفر «ع» قال : قال لي : يا أبا اسماعيل أرأيت من قبلك إذا كان الرجل ليس له رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء ؟ قال : قلت لا ، قال : فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً ؟ قلت : لا ، فضرب بيده على فخذه ثم قال : ماهؤلاء باخوة . مرسله .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال : ما أبطأ بك ؟ فقال : العري يارسل الله ، فقال : أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما ؟ قال : بلى يارسل الله (ص) ، فقال : ماهذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجهولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ثل باب ١٠٣ استجباب اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، قال : قال أبو عبد الله «ع» : اختبروا إخوانكم بمخصلتين فإن كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب : المحافظة على الصلاة في مواقيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجهولة لعمر بن عبد العزيز أقول : العزوب بالعين المهملة والزاء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٨ ٥ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب —

وأمر (١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عمن لا يقوم بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .
وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الاتيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاوجة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأم فالأم .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً) . أقول : تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جهتين ، الاولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضماً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني .

الثانية في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع ، المسألة الاولى أنه لاخلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القليل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ (بليط آزماتش بخت) نظير اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية « وستعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الهامش » بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .
وتدل عليها الآيات (٣) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهت الشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فخرته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناعيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) .

(٤) راجع ج ١ كتاب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ كتاب الأشربة باب الرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ كل باب ٩٣ تحرير كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ و ص ٤٥٩ -

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم في قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة ومشقة موجب لالقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الإلهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو الرسوم كثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٤) . وكيف كان فقد استدلل المصنف على حرمة بوجهين :

الاول : قوله «ع» في رواية تحف العقول : (إن مايجي منه الفساد محض لا يجوز التقاب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولا : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب والتصرف في كل مايجي منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلا بد

- وفي ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المنخقة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عبد العظيم الحسني : (وأن تستقسموا بالازلام ذلكم فسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ : عن المالكية يحرم اللعب بالنرد والشطرنج ولوبغير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقال والمسابكة بالاصابع .

وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج . وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٦٢ حكم بجمرة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشجيع الخواطر ، وهو محكي عن الشافعي :

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام ، إذ لو كان اللعب بها بدون مراعاة جائزاً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ، فإنه دور ظاهر .

الثاني : بما في رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار إلى أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم) . فإنها تشمل ب إطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدري « أعني العمل الخارجي » ، وعليه فتكون الرواية منصرفة إلى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة إليه أيضاً ، ولكنها دعوى جزافية ، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشراؤه) وقوله «ع» : (وأما الميسر فالنرد والشطرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند . ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها إلى اللعب الخارجي : منها ما عن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» (٢) وهو قوله «ع» : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) .

وفيه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها محمولة على الكراهة ، فإن كثيراً من الأمور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الأمور الدنيوية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . بل قد أطلق الله على بعض الأمور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) رسالة . وضعيفة لأبي الجارود . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لابن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦ .

(٣) سورة محمد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١ من كتاب السبق والرماية ص ٦٦٠ . وج ٢ كا ص ٣٤١ وج ٩ الوافي ص ٣٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللهو باطل إلا في ثلاث : في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق . مرفوعة . ورواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومفاكة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتعة النساء ، فأنها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليها اللغو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فإنه مستلزم لتخصيص الاكثر : وهو مستهجن .
ومنها رواية الفضيل (١) عن الترد والشرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيهما يكون ؟ قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» فمالك والباطل) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنه لاملزمة بين البطلان والحرمة .
ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيتك اذا ميز الله الحق والباطل مع أيهما يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة .
ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشرنج ؟ قال «ع» : (إن المؤمن لمشغول عن اللعب) . فان إباطة الحكم باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزورة .

وفيه أن الرواية غريبة عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعاً للاجتناب عن اللعب المطلق ، وبما أنه لادليل على حرمة على وجه الاطلاق حتى اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فأنها غير مفيدة له في دينه ودنياه .
وقد استدلل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرنا الى مصادرها في هامش ما تقدم) .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : ان المطلقات منصرفة الى الفرد الغالب ، وهو — من سننه الكبرى ص ١٢ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن أبي جعفر عليه السلام قال : هو المؤمن في ثلاثة اشياء التمتع بالنساء ومفاكة الاخوان والعلا بالليل (١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .
(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .
(٣) ضعيفة لسهل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولاً : ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن اكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساويا له في الكثرة .

وثانياً : ان مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها منشأ صحيح ، كأن يكون الفرد النادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات ، كأنصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكمل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مبائناً للحيوان حتى انه لو خاطب احد بالحيوان فإن العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد وباخت) وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعاً وتخصصاً .

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنه فغلبه ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخطام والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قماره ولعب القمار . وفي المنجد قمر قرأ رهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كنزل ومجلس اللعب بالقداح ، أو هو الجزور التي كانوا يتقمارون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزوراً نسئة ، ونحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قمماً ، او عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له الغفل ، او هو الترد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة زلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الأزام القداح العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشتركون بغيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والجلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والنافس ، وله خمسة ، والمسبل (كتحسن) ، وله ستة ، والمعلي (بضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر الصباح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » . فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه . والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالنرد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقارض ، فانه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بالآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهية عن الاقتراب من النرد والشطرنج . ثم ألزم به في المطلقات المذكورة ١ مع أنها من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من النرد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لانصباها لها : وهي المنيع والسفيح والوغد .

^١ أقول : إن مذكوره في المجمع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجاً لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٦٣ بحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . وج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن الشطرنج والنرد ؟ فقال : لا تقربوها مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

حرمة المراهنة على اللعب

بغير الآلات المعدة للقمار

المسألة الثالثة : المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المصارعة ، ونطاح الكباش ، وصراع البقر ، ومهارشة الديكة ومضاربتهما ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من غير الافراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لاخلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة (١) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما إذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق الرهان والمغالبة بغيرها فلا حرمة فيه . نعم نفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الرهان الجعل ، فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابيح بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف : (وهو ظاهر كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض ، وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوضيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهن في غير الموارد المنصوصة لامتني له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال الى غير مالكة ، والمفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله الى غير مالكة وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه فمقابلة مورد الوفاق - أعني حرمة المسابقة مع الرهن في غير الموارد المنصوصة - بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعية كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ٥١ لانصح المسابقة يجعل (رهان) في غير الخيل والجمال والربي إلا عن الشافعية ، فانهم قالوا : نصح المسابقة بالرهان أيضا على البغال والحمير والقيلة أيضا

وكيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوده :
 الأول : الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزائية كما
 عرفت ، ولكننا لانطمئن بكونه إجماعا تعبديا ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر
 الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة ، فقد عرفت أن الظاهر من أهل
 العرف واللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان . وتفسيره باللعب بالآلات
 المعدة للقمار دور ظاهر .

ويدل على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وباخت) بأي نحو
 تحقق ، ومن أوضح أفرادها في هذا الزمان الحظ والنصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ
 (بليط آزماش بخت) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار
 والميسر والازلام ، وحرمة ما أصيب به من الاموال ، غاية الامر أن الموارد المنصوصة في
 باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات .

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد
 المنصوصة : منها ما دل (١) على نفار الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبها ما خلا الحافر والخف
 والريش والنصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٢ استحباب
 الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : ليس شيء
 تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .
 وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص
 ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق «ع» : إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه
 ما خلا الحافر والخف والريش والنصل . مرسل .

وفي ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلاء بن سيابة عن
 رسول الله (ص) إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو
 قمار . ضعيفة لابن سيابة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٦ في رواية زيد الترمي تنفر - الملائكة - عند الرهان
 وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للترمسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل
 المعروف اليه .

ومنها ما عن تفسير العياشي (١) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضماً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لجملة على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنفه المحقق الأبرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دل (٢) على أن كل ما قوسر به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفته في الهامش آنفاً .

ومنها رواية اسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلها ، فانها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .

وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتملة على قي الإمام «ع» البيض الذي قوسر به القمار وسيأتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن يامر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألت عن الميسر ؟ قال : الثقل من كل شيء . قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم . مجهولة ليامر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) في الباب المذكور من ج ٢ ثل . وج ٢ كما ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن «ع» قال : النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قوسر عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفي ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن أبي جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر الخ قيل : يا رسول الله ما الميسر ؟ قال : كلما تقوسر به حتى الكعاب والجوز . ضعيفة لعمر وبن شمر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٩ عن فقه الرضا «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن اسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فإنه حرام .

أقول : من جملة رجال السند في هذه الرواية محمد بن أحمد التهمدي ، وقد رماه النجاشي بالإضطراب ، وضعفه ابن الغضائري ، ووثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والخاصل : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار حرام وضماً وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما صنعه صاحب الجواهر .

وقد يستدل على ماذهب اليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الواردة في مواكلة الشاة من أنه قال «ع» : (لاشيء في المواكلة من الطعام ماقل منه أو أكثر ومنع غرامة فيه) . بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيما لغير فساد المراهنة في الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهنة المزبورة محرمة تكليفاً لردع عنها أيضاً .

وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم ، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً فتأمل) ، وتوضيح كلامه : أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهة لا يستلزم ثبوت الجواز فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جواز التصرف في مال الغير بناء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضاً .

أقول : الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة في الطعام ، فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر ، وهو قوله : (وإن أكلتموها فهي لكم) . واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور ، وقال : (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لاشيء في المواكلة) . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا فنفاذ الرواية ينتج الى قضيتين : إحداهما موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية . والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الاولى هو الجواز وضماً وتكليفاً من غير غرامة على الاتيين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضماً ، لا تكليفاً . فتثبت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .

ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : (لاشيء في المواكلة) .

(١) في ج ٢ كآ باب ١٩ نوادر القضاء ص ٣٦٤ . وج ٢ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ٨٨ . وج ٩ الوافي أواخر القضاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال : قضى أمير المؤمنين «ع» في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلت منها شيء فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء في المواكلة من الطعام ماقل منه وما أكثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فإن ظاهره أن المصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .
وثانيها : قول المالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا)
فإن ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد
معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (آكل) في قول السائل : (في رجل آكل
وأصحاب له شاة) . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي
المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل
التحرف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سكنت في هذه
الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليك كذا وكذا .

قوله : (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة) .
أقول : حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد
عينه مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، ويأتي الكلام إنشاء الله على هذا في
البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من قي الإمام (ع) البيض الذي قامر به الغلام) . أقول : لم
يتروم أحد ولا موقع للتوهم أيضاً أن التي من جهة رد البيض إلى المالك ، فإن أكل الحرام
لا يجب عليه رد عينه ولو كان عالماً عامداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المضغ
يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة ، أما بعد التي فإنه يعد من القذارات
العرفية ، وإنما الوجه في ذلك هو تنزه الإمام (ع) أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من
بدنه ، بل الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) ولكنه قامر به في
الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا أن الإمام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال : إن الأموال كلها
للإمام (ع) ، لأنه أولى بالناس من أنفسهم ، ويؤيده ما دل على أن الأرض وما يخرج
منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين في الإمام البيض إنما هو لئلا يكون ما أصيب به

(١) في ج ١ ك باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .
وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد
قال : بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله
وقال مولى له : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيأ فقاهه . مجهولة لعبد الحميد .
وضعية لسهل .

القمار جزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم ، لاجهلاً ، ولا غفلة ، لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك) .

. ويمكن ان يقال : إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الاثمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك .

وأما بناء على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا يمكن صدور الفعل عنهم (ع) جهلاً قبل الإرادة . ولكن الذي يسئل الخطب أن البحث في علم الامام من المباحث الغامضة ، والأولى رد علم ذلك الى اهله ، كما ذكره المصنف (ره) . على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند .

حكم المسابقة بغير رهان

في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله : (الرابعة المغالبة بغير عوض في غير مانص على جواز المسابقة فيه) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الانتقال ، والجري على الاقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الأخبار والأشعار ، ورمي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز . ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الاول : دعوى الإجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب . وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدى ، ومن هنا علله بعض الاعاظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا في ثلاثة .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٦ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهان

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من نفي السبق إلا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه الى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان : فيكون مفاده كفاد لا رهانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف : إنها (غير ظاهرة في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد) . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية مجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض) . وفيه أولا : أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً : أن غلبة الوجود بمجرد ما لا توجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبة ولو بدون العوض ، كما يدل عليه ما تقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفاً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار ، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن القمار موضوعاً . وإطلاق القمار عليها أحياناً لا يدل على الحقيقة ، فإنه أعم من الحقيقة والمجاز ، وحرمة اللعب بالزرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لا من جهة صدق مفهوم القمار عليه .

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلي بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

و في ج ٢ المستدرک ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لاسبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مسجلة . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الحالية عن العوض على سبيل الحقيقة فإن الربح القطعية قائمة على جوازها ، كالمسابقة والمصارعة والمكاتب والمشاورة وغيرها ، سندريها إذا كان الفعل أمراً قريباً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، ذن في ذنات . المتنافسون .

الرابع : أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في الخامس آنفاً : بأنه من اللغو والباطل ، وهو جار فيما نحن فيه أيضاً ، بل ورد من طرق الثمانية والعامة أن كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو باطنزته شامل للمقام ، وقد تقدم أيضاً أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) . ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض تلهي عن ذكر الله .

وفيه أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو كما عرفت ، وستعرفه في البحث عن حرمة اللغو فإن كثيراً من الأمور لهو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة والمخيم وأزرار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين مانع فيه وبين اللغو ، فإن النسبة بينهما العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للاغراض العقلانية من تربية البدن ومعالجته والتثزه والتفريح كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله : (السادسة عشرة القيادة حرام) . أقول : وهي في اللغة السعي بين الشخدين ليلجها على الوطي المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة ، ولا شبهة في حرمتها وذنوبها وتكليفها بل ذلك من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر الموقفة والجرائم المملكة .

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال : (اطلعت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت : يا مالك لمن هذا ؟ فقال : لثلاثة : المحتكرين والملايين للخمر والقوادين) . وقد تقدم في رواية سعد الأيسكاف وغيرها (٢) تفسير القوادين والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد ؟ قال « ع » : (يضرب ثلاثة أرباع حد الزنا) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩ .

(٢) ١٩١١ .

(٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨ .

خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه . وفي بعض الأحاديث (١) : (لا يدخل الجنة عاق ولا منان ولا ديوث) . وفي عيون الأخبار (٢) : (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمتعائها فأنها كانت قوادة) . وقد وزد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة إتيان القائف

وترتيب الأثر على قوله

قوله : (السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة) : أقول : القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة ، ولم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لأمساس له بهذه الصورة ، وإيما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لأعرف فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فأنهم جوزوا

- (١) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥ .
- (٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جملة ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧ .
- (٣) في ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القيافة من النكاح المحرم ص ٤٤ : عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الأعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قال بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ : والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الأثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . ومنه إن مجزراً كان قائفاً .

- (٥) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧ : أثبت العمل بالقافة الشافعي ، ونفاه أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الإيماء دون الخرائر ، وروى عنه ابن وهب إثباته في —

العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير إليها » .
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى
حرمة اتباع الظنون ، ولأنها لا تنفي من الحق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نفي
النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو
الذي تقرر في علم القيافة لا يتفق والقواعد الشرعية ، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبة على
التوالد الشرعي ، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراس ، بل هو من القواعد المسجلة
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة يناقضها في كثير من الموارد .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب
يقضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، وليست القيافة منها .

وأما ماورد في أحاديث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلاح أن يكون رافعاً
للاستصحاب ، فإنه مضاف إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم

— الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائض ثابتين
كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع ، فتأتي بولد
أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع .

وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب إلى من يميل إليه منها
وإن ألحقه القائف بهما فإن مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ
فينتسب إلى من يميل إليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لهما . وقال الماجشون ومحمد بن
مسلمة المالكيان : يلحق بأكثرهما شياً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : إذا قال القافة الولد منها
لحق بها وورثها وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ما عن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تريق أسارير وجهه فقال
ألم تسمعي ما قال مجز المذلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامهما فقال : إن
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيئات ص ٢٦٢ . وج ٤ البخاري آخر
كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ سنن أبي داود كتاب
الطلاق ص ٢٨٠ . وج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨ . وج ٨ جامع الترمذي
مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهبة والوصايا ص ٢٩٠ ، أسارير : الخطوط —

القائمة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفرات (٢) جعل من السحت أجرة القافي
وفسد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣)
الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإثبات بنوة ابنه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع
إلى القافة حيث زعموا ما كان فينا إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك ، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا
يمتثلون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك .
نعم رد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني : أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فانها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته
على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطراب
وهو يبيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على
إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بغوا على الرضا «ع» ليسفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا
معتقدين بأمامة الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— اتي نكون فالكعبة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزئ بضم الميم وكسر الجيم والزاء
الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجزئ ناصية الأسير في الجاهلية
ويطلقه . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٥٥ : عن الخصال عن
أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : فالقافة ؟ قال : ما أحب أن تأتيهم - إلى أن
قال «ع» - : القافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٣) جاء إخوة الرضا «ع» إليه فقالوا له : (ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم
الرضا «ع» : هو ابني ، قالوا : فإن رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فيبنتا وبينك القافة ،
قال : ابعثوا أئمة إليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتهم - إلى أن قال - : ثم جاءوا
بأبي جعفر «ع» فقالوا : ألحقوا هذا الغلام بأبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن هذا عم
أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه
ورأيه عليه واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا : هذا أبوه . مجهولة لزكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة . أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرهما مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا - ناع تعبدي ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفسد ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العناوين المحرمة ، فإن ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقاً .

الكذب من الكائز

قوله : (أحدهما في أنه من الكائز) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكائز في الجملة بعبارة من الروايات :

منها روايتنا الأعمش وعيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكائز

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . وج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكائز من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروایتين . وفيه أنها وإن كانتا ظاهرتين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إن الله جعل للشرا أفعالا وجعل مفاتيح تلك الأفعال الشراب والكذب شر من الشراب) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيه ، بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاضطراب بين ارتكاب طبيعي الكذب - ولو بأن يقول المكروه (بالفتح) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب .

ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين ذنية أهونها كمن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزنا بالأم من أكبر الكبائر ، فكذلك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند . ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبة ، وهو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزنا ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولائارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري «ع» (٤) أنه قال : (جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب) . بدعوى أن ما يكون مفتاحاً للخبائث كلها لا بد وأن يكون كبيرة .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه ف شأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلاً عن

(١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الاعمش فلا تخد بن يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

(٣) مرسلة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ .

كونه من الكبائر .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١) : « إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن ما جاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يفترى الكذب) . وعلى هذا فالكذابون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله ورسوله وبالمعاد من الأول ، لأن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلاً) . أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر الفاضلين والشهيد الثاني إلى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتبت عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) لا بئى ذر رضوان الله عليه : (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) . بدعوى أن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها الايقاع في المفسدة إلا نادراً .

والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود (النص المعبر على أنها مما أوجب الله عليها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيفة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لإثبات المطلوب ، إما لضعف السند فيها ، أو لضعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي ذر ، فهي وإن كانت ظاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

والتحقيق أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

و ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شكون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء (ص) من الكبائر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه فتقيد بها المطلقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .

وفي رسالة الفقيه (٢) : (من قال علي* ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه (ع) للازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

وفي بعض الاحاديث (٣) أن شهادة الزور واليمين الغموس « الكاذبة التي يتعمدها صاحبها » من الكبائر .

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ماورد في رسالة سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسلّة .

وفي رواية ابن الحجاج (٥) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

(١) ضعيفة بمحمد بن علي ، راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحجج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله « ع » الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله « ع » : الكذاب هو الذي يكذب في الشيء . قال : لا من أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على كذب المحبول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون —

ولكن الذي يعظم الخطب ماتقدمت الإشارة اليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فإن الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار في تعدادها . ولو سلطنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فإن جميعها مضرّة بالعدالة ، فإن العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فإنه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو تختص حرمة الكذب الجدي ؟ فنقول : إن الكذب المسوق للهزل على قسمين : فإنه قد يكون الهازل بكذبه بخبراً عن الواقع ، ولكن بداع المزاح والهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع ، كأن يخبر أحداً بقسودوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليفتر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الأثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لا شبهة في كونه من الكذب ، فإنه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يخرج عنه واقعه وحقيقته ، وإذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند إلى داعٍ آخر من دواعي الإنشاء .

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجاسه بداعي الهزل ، كأن يقول : يا فلان ، أنت على الجبان والركي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل على حرمة الكذب ، بل القريئة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصديق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي ينشأ عن خبر ، وقد عرفت : أن الصادر عن الهازل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض ، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لا إطلاق جملة من الروايات : منها مرسلات سيف المفسدين ، فأنها ظاهرة في وجوب الانتقاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد والهزل على وجه الإطلاق وفيه مضاف إلى كونها ضعيفة السند ، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً ، عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب عن التسليم رواية كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصنيع المبالغ ، وهو واضح .

أبي ذر المقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الاعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصبغ (٢) : (لا يجد العبد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجدده) . لا يستفاد منه أزيد من الكراهة ، فان المكروهات مانعة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الخصال (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) ، أقول : لا بأس بوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فانه يتحقق بأحد امور ثلاثة ، الاول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو اني ملتزم بالجمي الى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخير ، غاية الامر أن الخير به من الافعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الاخبار عن سائر الامور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فان كان حين الاخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجا عن المقام .

الثاني : أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفسه اسمية التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهما او ديناراً او ثوبا ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله علي ان افعل كذا ، ولا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، او اعطيك

(١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) محاولة لقاسم بن عروة . راجع كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج

٣ الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ص) قال : أنا زعيم بيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن حسن خلقه . محاولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

درها بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جل خيرية بالجل الشايع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجمل المخبرية الحاكية عن الحوادث الانتمية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فانها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخبر ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إخراج تحقق الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو أحرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعده في ظرفه ، ولكن بدا له ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والانتهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقق الخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فاذا كان عازماً على الوفاء بوعده حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوناً لكلامه عن الانصاف بالكذب ، او لا يجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فانه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة . ولكنها دعوى جزائية ، فان ما دل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، فلا يشمل الكذب في مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لإيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ونظير ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة في البحث عن معنى الزيادة في المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية : أي الشيء الذي لا يطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة .

وعليه فإذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته بعنوان الجزئية او الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولي ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضة ، فلا تشملها قوله «ع» (١) : (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) .

وكذلك في المقام ، فان ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الابتدائي الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لانصراف ما دل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لوعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وفد استدل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) في كاهن ج ٢ مسألة العقول باب خاف الوعد ص ٣٥٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة الحجج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولقته تعرض وذلك قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم المقت الغضب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم نجد منها ما يكون ظاهراً في الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها بمرأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكرهه مخالفتهم حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرک وغيرهما مع جودهم على ظهور الروايات ، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكننا قد حققنا في علم الاصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهماً ، كما أن علمهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية ، ورجع علمهم الى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يستدل بالخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعد معاملة الفساق . ولم نعهد من أعظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كأنكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه مخالفتهم نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهمات الجهات الاخلاقية ، بل ربما توجب مخالفتهم سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيته .

ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج الى الجراءة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة ايضاً بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من انفسكم مالا تفعلون)

— وعن شعيب العنقرقي عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد . حسنة لابراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل وج ٢ المستدرک ص ٨٧ وص ٩٢ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله) . وقد استشهد الامام «ع» بهذه الآية ايضاً على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فانها راجعة الى ذم القول بغير العمل وعليه فموردها احد الأمرين على سبيل ممانعة الخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأقويل الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .

الثاني : موارد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : بأن يأمر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، وينهاهم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهذا هو الظاهر من الآية ، ومن الطبرسي في تفسيرها . (١) .

وعليه فشان الآية شأن قوله تعالى (٢) : (تأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضاً حرام بالضرورة بل هو اقوى من الامر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويحاً للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في الترويح اقوى من تأثير القول فيه واما الوعيد فن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد إنشاء وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشملها الأحاديث المتقدمة في الحاشية الظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جزماً .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله : (ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا أعطى زيداً درهماً فيقول : أعطيت عشرة دراهم ، او اذا زار الحسين (ع) اوبقية المشاهد المشرفة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالهيئة . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ، وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً .

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الاتعداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام ، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف ، فيقول المولى لعبده مثلاً : لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك ، ومن ذلك قوله تعالى (١) : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) . كما ذكره الطبرسي (٢) فإن الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً .

وتجوز المبالغة أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه ، وتشبيه الوجه الحسن بقلقة القمر ، وكالكناية عن الجود بكثرة الرماذ ، وهزال القصيل ، وجبن الكلب ، واستعارة الأسد والسيف البتار للرجل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأنبياء وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك ، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها وجبة لقوة الكلام ، ووصوله الى حد الإعجاز أو مايقرب منه .

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط ، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء ، فتخرج عن الكذب موضوعاً ، نعم إذا اتقى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذباً .

خروج التوربة عن الكذب

قوله : (وأما التوربة وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع) . أقول : المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة ، وكذبه بعدم المطابقة وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) - وأنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه - وبيان المطابق (بالفتح) : وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية ، أو عن اعتقاد الخبير ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر مطابقته بظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخبرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج ، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للبيان التصورية من الموضوع والحمول ومتعلقاتها ، فطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل :

(١) سورة التوبة : آية ٨١ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥ : الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرة المبالغة ، لا العدد المختص ، والمراد بذلك نفي الغفران جملة . وقيل : إن العرب تبالغ بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوخت له سبع مرات .

زيد قائم فان هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني انصاف زيد بالقيام ، فان طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا : أنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري ممتنع ، واجتماع النقيضين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لا وجود للامتناع والامكان والبطلان في الخارج . إلا أن يقال : إن المراد بالخارج ما هو أعم منه ومن نفس الأمر ، ومن البين أن الامثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الامر ، وتفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، والكذب بعدم مطابقته للواقع : (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتل الصدق والكذب ، فان دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف المذكور هو الشك في ذلك ، وهما لا يجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجملة الخبرية بهيئتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالاتها عليها قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فان الشك لا يتطرق الى الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة اللفظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة خبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصل قبل سماعها . لا يقال : قد يحصل العلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم لقوة الوثوق به ، فانه يقال : ليس موضع بحثنا اذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ، ومورد البحث أعم من ذلك .

لا يقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً .

فانه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما سند كرهه غير مقصود للقائل بوضع الجملة الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد الخبر : وكذبه عدمها وإن كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

(١) سورة المنافقين ، آية : ١ م

لكاذبون في قولهم : إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين :

الاولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى (٢) : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) - وكقول المسافر : شاهدت البلد الفلانية وأقيمت فيها - أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .
الثانية : أن المخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالأخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية ، وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرماهم الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو اخبر احد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقته لها معاً ، وغير ذلك لاصدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفترى على الله كذباً أم به جنة) . فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسماً للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم .

وفيه أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة بينهما . وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص ، او الى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية لابرار الصور الذهنية ، واظهار الدعاوى النفسانية (ماشئت فعبّر) فان الواضع (أي شخص كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨١ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

بجملة مشتملة على هيئة خاصة تقي بمراءه وأداه دعواه في مقام المحادثة والمحاوره ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنمائي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشارك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظالموضوعة مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلاقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينهما في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية .

وهذه الدعاوي النفسانية على قسمين :

الاول : ان تكون أمراً اعتبارياً محضاً قائماً بنفسه المعبر : بأن يعتبر في نفسه شيئاً ثم يظهره في الخارج ببرز من لفظ او غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب ، وجهه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت . الثاني : ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الاوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طابقت للواقع المحكي انصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة وأما انصاف الجمل الخبرية بها فن قيل انصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فنأؤه .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي النفسانية ، لا ظهور كلامه كما توهم ، وان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الامر المحكي بالدعاوي النفسانية .

واذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فانها في اللغة (١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم واري مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وتخيل اليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً ان الكذب هو مخالفة الدعاوي النفسانية للواقع ، لا مخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هذا ان جواز التورية لا يختص بمورد الاضطرار ونحوه ، لانها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي خارجة عنه موضوعاً ، ومن هنا ذهب الاصحاب « فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضرورة » الى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب

(١) في مجمع البحرين : وريت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واطهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لغباوته. وقصور فهمه لا يلتفت اليه ، وهذا خارج عن التوراة ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة ان شخصاً اقترح عليه ان يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فأبى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، ويخيل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التورية ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ماقلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويخيل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن المجمل . من (انه سئل احد العلماء عن علي «ع» وابي بكر أيهما خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه) . ومن هذا القبيل ايضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الاثمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع .

ومما يدل على جواز التورية ، وخروجها عن الكذب امور :

الاول : نقل ابن ادريس في آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله «ع» (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) : (قال : خرجنا ومعنا ابل بن حجر يريد النبي (ص) فأخذه اعداء له فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت بالله انه اخي فحلفي عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرهم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مرسله ، وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص

٩٨ . والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا يخفى انه وقع اشتباه عجيب في المبسوط حين الطبع II حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ذيل مالو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جناية العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كاسم ج ٢ امرأة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي —

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إني سقيم) وما كان سقيا ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سراقا ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوراة ، وأن التوراة خارجة عن الكذب موضوعا .

نعم يمكن أن يقال : إن نفي الكذب عن قول إبراهيم ويوسف «ع» إنما هو باحفاظ نفي الحكم ، وأنها قد ارتكبا الكذب لإرادة الاصلاح .

ويدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل : (إن إبراهيم إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الاصلاح وقال يوسف إرادة الاصلاح) . وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

ويؤيده ما في بعض أحاديث العامة (١) : (إن إبراهيم كذب ثلاث كذبات : قوله : إني سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .

ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن بقية الأحاديث التي اطاعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضا وجهالة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد اليها بوجه .

— ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ماسرقوا وما كذب . وقال إبراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ؟ فقال : والله ما فعلوا وما كذب - إلى أن قال أبو عبد الله «ع» - : إن إبراهيم «ع» إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الاصلاح - وقال يوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ ، ثم قال : والله ماسرقوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله الخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال إبراهيم «ع» : إني سقيم وما كان سقيا وما كذب . ولقد قال إبراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلي بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ وسينأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٨ . وج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠ .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لا يحيص أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أيتها العير إنكم لسارقون) . فصدق الكذب عليها واضح .

وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوم إن كانوا ينطقون) . فلا ن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع الى الفعل ، فان كان راجعاً الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : احداها حلية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فاسألوم إن كانوا ينطقون) أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لا تنتصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً الى الفعل الذي نسبته الى كبيرهم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدمها قوله تعالى : (بل فعله كبيرهم هذا) وتالياً قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها أيضاً كاذبة ، فان الصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بداهة أنه لا ملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرهم أم لم ينطق .

أقول : أما ربي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرهم هذا) بالكذب لجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع الى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع الى متعلق الواجب : أي المادة المحضنة كما في الواجب المعلق على ما نسب الى المصنف في التقارير . وإما أن ترجع الى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاك زيد فأكرمه هو وجوب الاكرام ، فيصير مفيداً بمجمي زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

الاثبات ، ولا يمكن المصير اليه بدون دليل وقرينة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث . وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من اجل الخيرية ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الاخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوي النفسانية غير معقول ، لتحقيقه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد او شرط . واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان سائغاً في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية . وح فيتعين إرجاعه الى المتخبر به ، وهو الدعوي النفسانية ، مثلاً اذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتفسر الآية (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوه) فقد عاقت الدعوى على نطق كبيرهم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كذبة . ونظير ذلك قولك : فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضاً : لا أعتقد إلاهاً إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوباً من الله . هذا ما غنم . ويؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق (ع) إنه قال : (ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال إبراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً لما نطقوا وما كذب إبراهيم) . وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول إبراهيم : (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقياً في دينه أي مرتاداً وطالبا في دينه . ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله (ما كان إبراهيم سقياً وما كذب وإنما عني سقياً في دينه : أي مرتاداً) . ومعنى المرتاد في اللغة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك الى عبدة الأصنام والتنجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكاة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه أخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف (ع) : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكرنا في الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقتن صواح الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقتن يوسف من إبيه ، ألا ترى انهم لم يسألوا :

(١) رسالة . ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك، ولم يقولوا: سرقم ذلك.
ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله: (إنهم سرقوا يوسف
من أبيه ألا ترى الخ).

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله: (فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما الضرورة إليه فيسوغ معها بالأدلة
الأربعة). أقول: لاشبهة في كون الكذب حراماً في نفسه ومبغوضاً بعينه، لظاهر الأدلة
المتقدمة المطبقة على حرمة. وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي (١) من (أن الكذب
ليس حراماً بعينه، بل فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره، فإن أقل درجاته أن
يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلاً، وقد يتعاقب به ضرر غيره).
نعم الظاهر أن حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم، ولذا يختلف حكمه بالوجوه
والاعتبارات، وعليه فإذا توقف الواجب على الكذب، وانحصرت به المقدمة وفت المزاخمة
بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال، وجرت عليها أحكام المترامين،
مثلاً إذا توقف إجماع المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجباً.
وقد استدلل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطراب بالأدلة الأربعة: أما الإجماع
فهو وإن كان محققاً، ولكنه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فإن الظاهر أن
المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز إلى الكتاب والسنة، فلا وجه لجملة دليل مستقلاً في
المسألة، وقد مر نظير ذلك مراراً.

وأما العقل فهو وإن كان حاكماً بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة، كحفظ النفس
المحترمة ونحوه، إلا أنه لا يحكم بذلك في جميع الموارد، فلو توقف على الكذب حفظ مال
يسير لا يضر ذهابه بالمالك فإن العقل لا يحكم بجواز الكذب.

وأما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين: الأولى قوله تعالى (٢): (من كفر بالله من
بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فأهيم) تنظير
من الله ولهم عذاب عظيم). وتقرير الاستدلال أن الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١.

(٢) سورة النحل، آية: ١٠٨.

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى الثانية : قوله تعالى (١) : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان تتقوا منهم تقاة) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه يحوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضاً على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لادلالة في الآيتين على جواز الكذب في جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والتقية .

وأما الأخبار المجوزة للكذب في موارد الخوف والتقية فهي اكثر من ان تحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه ، وستأتي الإشارة الى جملة منها .

قوله . (إنما الاشكال والخلاف في انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟) . اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا ؟ فنسب المصنف القول الاول الى ظاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه . أما الاول : فكالحكي عن الغنية والسرائر . ويع وعد والمعة وشرحها وجامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فانهم قالوا في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الحلف كاذباً اذا لم يحسن التورية ، وبإلا فيوري بما يخرج عن الكذب .

واما الثاني : فكالحكي عن المقنعة حيث قال : (من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد وإن استخلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرج عن الكذب - الى ان قال - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأته النية وكان مأجوراً) .

اما ان هذه العبارة ظاهرة في خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران : الاول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

الثاني : اذا استحلف الظالم الودعي على إنكار الوديعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كانت نظر صاحب المقنعة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطاق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجه ما نسبته الى المشهور بوجهين ، وستعرض لها فيما بعد انشاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او اخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتئين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذبا موافقا للاخبار وذكرا جملة منها وترك جملة اخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها (١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الأولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن ايجاب التورية على القادر لا يخلو

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الايمان ص ٢٢٠ عن اسماعيل عن ابي الحسن الرضا (ع) في حديث قال : سألت عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق او غير ذلك لحلف ؟ قال : لا جناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه ؟ قال : لا جناح عليه ، وسألت هل يحلف الرجل على مال اخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذبا ونج اخاك من القتل . ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) : اليمين على وجهين - الى ان قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا ولم تلزمه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرى مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على اموالنا وقد أدبناز كائنا ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فأحلف لهم ماشاؤا . موثقة لابن بكير وفي ج ٢ ثل باب ١٤١ من عشرة الحجج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) : وان الرجل يكذب على اخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا .

عن الالتزام بالعسر والخرج (فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً) .

ثم أنه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع الى مانسبه الى ظاهر المشهور ، وجهله ، مطابقاً للقاعدة ، وقال : (إلا ان الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد اولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين مادل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم لل منع مع عدمه مطلقا عموم من وجه ، فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتأمل) . فمراده من التقييد ما ذكره قيل هذا بقوله : (يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الواردة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأخبار الواردة في جواز الكذب للاصلاح .

وتوضيح مراده : أنه اذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن ماذهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الاصلاح ، وبغضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة ومايساويها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذبا بصورة الخوف والاضطرار والاكرام ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الاصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع الى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فإنها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون الى التورية ليقصدها ، ويلتجئوا اليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتحكن من التورية :

- (١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الإيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : اذا حلف الرجل نقيّة لم يضره اذا هو أكره واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . مرسلة .
- (٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال «ع» : يا زارة اذا خفت فاحلف لهم ماشأاً . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الأيرواني على المصنف بوجهين :
الوجه الأول : أنه لا مفهوم لرواية سباعة ، فتمسنا ناظرة الى جواز الكذب لأجل
الأكراه والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فخرج
عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفي المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلا
الى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما
أثبت المفهوم للرواية نظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرعية مشتملة على عقد شرطي
إيجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلبى وهو المقوم .

الوجه الثانى : أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبدأها المصنف بين مفهوم رواية سباعة
وبين المطلقات المزبورة ، فإنه لا وجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين
الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضهما في مادة الاجتماع وتساقطها فيها يرجع الى
أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فإن النسبة بين الاطلاقين هي العموم
المبطلق ، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على جرمته ، وإذن فلا مناص عن
تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذباً لإنباء النفس
المحترمة من الجملكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث
التعادل والتزجيج من علم الاصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من
وجه ان يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية
بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، وواضح أن
مانحن فيه من هذا القليل ، فإن المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذباً لإنباء
النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سباعة وما في
معناها في تجويز الحلف كاذباً للأكراه والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سباعة
وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف
والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سباعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكمتنا لذلك
بجرمة الحلف كاذباً في غير موارد الأكراه والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه او لآخيه كلها لاغية .
 واما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فانه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعه وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذبا لا بنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه او مال أخيه على وجه الاطلاق ، فيقيدها ما دل على حرمة الكذب على وجه الاطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين .
 فانه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا اذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين .
 وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الاول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطراب اليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للاصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعه وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للاصلاح ، ورواية سماعه وما في مضمونها انما دلت على حرمة الحلف كاذبا في غير موارد الاكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينهما كما يرومه المصنف .

لا يقال : ان ما دل على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لما بطريق الاولوية كما أشرنا اليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينهما وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب ايضاً .

فانه يقال : لامناحة بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذبا بغير موارد الاكراه والاضطرار .

قوله : (ثم ان أكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الاصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما اكراه عليه من العقود والايقاعات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الطلاق

بعدم اعتبار المعجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه .
وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكروه على البيع إنما أكره على التلفظ بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فلا كراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما أن الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع فلم يور مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بارادته واختياره ، فيكون ضحيماً .

وأجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ما أكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأخبار الدالة على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تقيد ذلك بعدم القدرة على التورية ، فإذا أوجد المكروه المعاملة فقد أوجد نفس ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالإكراه . وهذا بخلاف الكذب ، فإنه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية .

وفيه أولاً : أنه لا فارق بين الإكراه والاضطرار ، لأن الإكراه في اللغة عمل المكروه على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أنا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكروه من التفصي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من مراقبتها على جيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم إليه ، وبوجه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبته المصنف إلى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والایقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووضوئها إلى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كانت شره بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن الجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما إذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة أخرى من الروايات الآتية هو جواز الكذب والحلف الكاذب في موارد خاصة على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من التورية ، وعليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية .. ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات) .

وأما الأحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والائتمانات أو فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الأول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع أمواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، وإذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الاجمال فالنات في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الأمة . وعلى هذا فلو اضطر احد الى بيع أمواله لا داء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغيرها من حاجاته فإن الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كذلك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يمحى) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يمحى ، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين « ع » في نهج البلاغة (١) : (علامة الايمان أن تؤثر الصديق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

(٢) راجع ج ٢ ، الباب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لا ذليل على ثبوت هذا الاستحباب ، فإن الضرر المالي إن بلغ الى مرتبة يهدد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو سحرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوسيلة بينها لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (ع) في نهج البلاغة فأجني عن الكذب الجائز الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع الى الكذب المحرم ، وأن يتخذ الانسان وسيلة لا تنفاعة ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علائم الايمان .
وبؤيد ما ذكرناه تقابلي الصديق المضرع مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصديق المضرع عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشأن الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .
نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله (ع) (٢) :
(اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فإن فيه المهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الأقوال الصادرة عن الأئمة (ع) تقيّة

. لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمة .
قال الغزالي (٣) : (فمهما كان في الصديق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات العقلية : ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين : وعلى ذلك فن أئمة كان منكر الأخذ بضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، وجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كآب ٤٠ القهار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي باب القهار ص ٣٦ . وج ٣ ثل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . وج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ٤٦٤ . وج ٢ مرآة العقول ص ٢٥٦ و ٢٦٠ .
- (٢) مرسل . راجع ج ٢ المستدرك باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .
- (٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما يخص فيه من الكذب ص ١٢٩ .
- (٤) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ .

وإذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة «ع» في مقام التقية ، فإنا لو حملناها على الكذب السائق لحفظ أنفسهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك افتضاح الناصبي المتعصب إمام المشككين ، حيث لمج بما لم يلهج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الرندي سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فأنهم كلما (أرادوا شيئاً تكلموا به . فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا : إنما قلناه تقية) .

على أن التفوه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول : حاصل مراده أن ماصدر عن الأئمة «ع» تقية في بيان الأحكام وإن جاز حمله على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والاليق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه . ويؤيده تصريحهم «ع» بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله «ع» (٣) : (فقال له رجل : ما تقول في التوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففزعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله «ص») .

وفيه أنك قد عرفت اتقاً عدم استقلال العقل بقبیح الكذب في جميع الموارد ، وإنما هو تابع للدليل الشرعي ، وعليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح ، ومهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح . وحينئذ فالكذب الجائز والتورية سواء في الإباحة ولا ترجيح لحمل الاخبار الموافقة للتقية على الثاني ..

قوله : (ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول : ملخص كلامه : أنه إذا ورد عن الأئمة «ع» أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ثل باب ١٦ جواز ترك التوافل من أبواب أعداد الفرائض والتوافل

ص ٢٢٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٠ .

أولى الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الأمر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوضوء عقيب ما بعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالذي والودي ومس الفرج والانتين وغيرها من الأمور التي يراها العامة أحياناً ناقضة للوضوء فإنه يدور الأمر ح بين حمله على الوجوب بداعي التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الأمور المذكورة ، ولكن ثبت عدم أنها لا تنقض الوضوء جزماً ، وعليه فتتأدى التقية بإرادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول : لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعدة كلية وضابطة شريفة ، تنفرد عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الأوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على التقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما إذا ورد عنهم (ع) أن الرعاف أو الحجاماة مثلاً من التواقض للوضوء ، فإنه لا ريب في حمل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الإرادة الجدية .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما إذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا (ع) ظاهرة في الوجوب ، فإن الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الإمام (ع) لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فيناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الأمر بين حمله على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي : أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقية ، أو حمله على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجملاً .

وأما بناء على ما حققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب : أعني إظهار الاعتبار بالنفساني على ذمة المكلف ، فلم يثبت الترخيص من الخارج فإن العقل يحكم بالوجوب وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجودها عند رؤية الهلال ، فيتعين الاستحباب ؛ إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث : ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا انه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما اذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والائتين او غيرها من الامور التي يراها العامة احداثاً ناقضة للوضوء فإن الأمر في هذه الموارد إرشاد الى ناقضية الامور المذكورة للوضوء ، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد الى ذلك ايضاً ، وح فيدور الأمر بين جملة على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين جملة على الاستحباب ، فالظاهر هو الاول ، فإن جملة على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الاولى : حمل ما هو ظاهر في الارشاد الى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لإرادة الإصلاح

قوله : (الثاني من مسوغات الكذب لإرادة الإصلاح) . أقول : لا شبهة في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نهياً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كآ بهامش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل . وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه او رجل اصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما او رجل وعد اهله شيئاً وهو لا يريد ان يتم لهم . مجبولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقاعدآ لا يقع الضرر به ، واخرى يكون الحقد والتفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه نمام على اخيه كاذباً فقتل عليه ، وكلا القسمين مشمولان لإطلاق مادل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تخاصموا وتقاتلوا (واتقوا الله) في ترك العدل والاصلاح (لعلكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب ايضاً وح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبعد تساقطها في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرهما ، ويدل على تأكيد الحكم في الاول بعض الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة ايام . كقوله «ع» في رواية حمران (٢) : (مامن مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منها في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال المظلوم ؟ فقال : ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلح) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : انا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الاهل) . اقول : إن كان الوعد على سبيل الانشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفت سابقاً . وإن كان على سبيل الاخبار ، ولم يحرز المتكلم تحقق المخير به في ظرفه فهو

— وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أو نمى خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) شهولة بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من

عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

كذب مجرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد .
ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها في البحث عن جواز الكذب للاصلاح
هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لطلق الأهل ، وعليه فيقيد بها ما دل على حرمة
الكذب ، كما يقيد بها ايضاً ما دل على وجوب الوفاء بالوعد او قلنا به ، والله العالم . إلا
أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة الكهانة

قوله : (التاسعة عشرة : الكهانة) . اقول : ماهي الكهانة ؟ وما حكم الرجوع الى
الكاهن ؟ وما حكم الاخبار عن الامور المستقبلية ؟ .
أما الكهانة فهي في اللغة (١) الاخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل
بوجب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه
الاخبار . وهي قريبة من السحرا وأخص منه . والعراف (٢) هو المنجم والكاهن . وقيل :
العراف كالكاهن ، إلا أن العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن
يخبر عن الاحوال الماضية .
وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول : ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لانصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) في تاج العروس : كهن له قضى بالغيب ، وفي التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز
الكسر ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فمنهم من يزعم ان له تابعا من الجن ورأياً يأتي
اليه الاخبار . ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات واسباب يستدل بها على
مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة
ونحوها . وفي مجمع البحرين : ان الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)
حرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحرا او أخص منه .

(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، او الذي
يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالاحوال
المستقبلية والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

استراق السمع من السماء ، فيطلعون على أسرارها ، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها اليهم .
الثاني : ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والحوادث السفلية لانصافه بطائفة من
الجن والشياطين التي تلي اليه الأخبار الزاجعة الى الحوادث الأرضية فقط ، لأن الشياطين
قد منعت عن الاطلاع الى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ص) .

وفي خبر الاحتجاج (١) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على القسم الأول
فهو صريح جملة من فقراته . وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين :
الأولى : قوله «ع» : (لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين
ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف) .

الثانية : قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء ، ويقذفونها
الى الكاهن : (فمذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي
الشیطان الى كهانها . أخباراً للناس مما يتحدثون به - الى أن قال - : ما يحدث في البعد من
الحوادث) .

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين .
ولا ينافيه قوله «ع» : (انقطعت الكهانة) . فان المراد منها هو الكهانة الكاملة : أعني
القسم الأول .

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافاً الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من
طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق . مرسله .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف بما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المناهي
إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله
على محمد (ص) . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ص) .
ضعيفة لأبي حمزة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ . وفي
ج ١ كآباب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣ . وج ١٠ الوافي ص ٤٢ . وج ٢ ثل باب ٣٢
تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل
من السحت أجر الكاهن . ضعيفة للنفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النخبة من عشرة الحج ص ٢٤١ : عن المجالس عن
الصادق «ع» : أربعة لا يدخلون الجنة : الكاهن الخ . ضعيفة بأبي سعيد هاشم .

ومن طرق البامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمة ، بل لاخلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لايفني من الحق شيئاً .
وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس قال : (من أتى كاهناً أو عرافاً الخ : أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .
وفي رواية الخصال أن (من تكلم أو تكلم له فقد برىء من دين جد «ص») : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

حكم الاخبار عن الامور المستقبلية

وأما الاخبار عن الامور المستقبلية جزماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .
أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون جازماً بذلك . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازماً بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف مواقع في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري .

وأما الثاني فلا وجه لحرمة ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعاً وحكماً ولكن المصنف ألزم بحرمة لامور :

الأول : خبر الهيم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إن عندنا بالجزيرة رجلاً بما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحة . راجع ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فسنأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب (بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً ، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقريئة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان المخبر جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لدلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الأمور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصراً بإخبار هذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» يبين ضابطه حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير القوي ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبيذ والعصير العنبي إذا غلى ، فإن هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمور المذكورة . وإذن فللدلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق المخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار الفاسق وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش : (إنه نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقته فقد برئ مما أنزل الله على محمد «ص») . بدعوى أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفته آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الأمور المستقبلية بأي نحو كان .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث (١) : (لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فإن الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به المصدق «ع» على الزنديق ص ١٤٥

ومن المقطوع به أنه مبعوض للشارع .
وفيه أن المنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء . بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى الكهنة ، ويثبتونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الفاقب لئلا يقع في الأرض ما يشاكل الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة .
قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ماصح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر وفيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع المخبر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من موجبات الاطمئنان .
ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكنه عجيب منه (ره) ١١ إذ لم يقدم دليل على اعتبارها في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنها يفيدان الظن ، وهو لا يعني من الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لاختلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام في حرمة على وجه الاطلاق . فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ، فمن المحقق في المعتبر : (قال علمائنا : اللاهي بسفره كالمتهزه بصيده بطراً لا يترخص ، لنا أن اللهو حرام ، فاسفر له معصية) .
وقال العلامة (١) : حرم الحلبي (الرمي عن قوس الجلاهي والاطلاق ليس يجيد ، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر) . وفي كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو والبطر .
وفي الرياض (٢) قد استدل على حرمة المسابقة في غير الموارد المنصوصة بما دل على حرمة مطلق اللهو .

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

وعن المالکۃ (۱) (إن کان الغرض من المسابقة المغالبة والتلہی فیكون حراماً) .
وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللہو علی وجه الإطلاق ، ثم قال :
(ولکن الاشکال فی معنی اللہو فان أريد به مطلق اللہو كما يظهر من الصحاح والقاموس
فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور والسيرة ، فان اللعب فی الحركة لا لغرض
عقلانی ، ولا خلاف ظاهراً فی عدم حرمته علی الإطلاق ، نعم لو خص اللہو بما يكون من
بطر وفسر بشدة الفرح كان الاقوى تحريمه) .

ولکن الأخبار لادلالة لها علی حرمة اللہو علی وجه الإطلاق فانها علی أربع طوائف:
الاولی (۲) : هي الروایات الدالة علی وجوب الاتمام علی المسافر اذا كان سفره للصيد
اللہوي ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالاتزام علی حرمة اللہو أيضاً ، إذ لا نعرف
وجهاً لاتیام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد اللہوي .

ولکنه ضعيف ، إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللہوي لا یوجب
القصر ، فلا دلالة فیها علی كون السفر معصية ، إذ لا ملازمة بین وجوب الاتمام فی السفر
وبین كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . والی هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : مادل علی أن اللہو من الكبائر ، كما فی حديث شرائع الدین عن الأعمش (۳)
قال المصنف : (حيث عد فی الكبائر الاشتغال باللہي التي تصد عن ذکر الله كالغناء وضرب
الآوتار ، فان اللہي جمع اللہي مصدرأ أو اللہي وصفاً ، لا الملهاة آلة ، لانه لا یناسب
التمثيل بالغناء) .

ولکن یرد علیہ أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا دلالة فیها علی
حرمة اللہو المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللہو الذي یصد عن ذکر الله كالغناء
وضرب الآوتار ونحوهما .

وثالثاً : أن الظاهر من اللغة أن اللہي اسم الآلات ، فالأمر یدور بین رفع الیید عن

(۱) راجع ج ۲ فقه المذاهب ص ۵۱ .

(۲) راجع ج ۵ الوافی باب من كان سفره باطلا ص ۳۲ . وج ۱ ثل باب ۹ من
خرج الی الصيد للہو من صلاة المسافر ص ۵۴۸ . وج ۱ التهذيب أبواب الزیادات صلاة
المسافر ص ۱۸۴ . وج ۱ المستدرک ص ۵۰۲ .

(۳) ضعيفة لبکر بن عبد الله بن حبيب . وبجہولة لاحمد بن یحیی بن زکریا القطان
وغیره من رجال السند .

راجع ج ۲ ثل باب ۴۵ تعیین الكبائر من جهاد النفس ص ۲۰۵ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آله اللهو ، ولا وجه لتزجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية مجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .

ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا أعد الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سمو قلم المصنف (ره) ، ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فإن الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الاخبار المستفيضة . بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفي رواية العيون (١) : (الاشتغال بها من الكبائر) . وفي رواية عنبة : (استماع اللهو والغناء يثبت النفاق كما يثبت الماء الزرع) . وقد تقدمت الإشارة الى جملة منها ، والى مصادرها في مبحث حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللهو : أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، وواضح أن هذه الاخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الاخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله «ع» في خبر العياشي : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من المبسر) . وفي بعض روايات السابقة (٢) : (كل هو المؤمن باطل إلا في ثلاث) . وفي رواية أبي عباد : (إن السماع في حيز الباطل واللهو « وسنذكرها » . وفي رواية عبد الأعلى (٣) في رد من زعم أن النبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : (كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا الخ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضمنا ذلك الى ما يظمر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣ . راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل .

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ . (٣) قد تقدم في ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرنا الى مصادرها في ص ٣٠٧ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا اليه في مبحث حرمة القمار (١) وعنايه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللغو أعني الغناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغية الى مرتبة يصد فاعله عن ذكر الله ، فانه ح يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق ، ومما ذكرناه ظهر أيضاً أننا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عنوانين) : أقول : قد فرق جمع من اهل الفروق بين اللغو واللعب ، ولا يهمننا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو ، وأما اللعب فإن كان متحداً في المفهوم مع اللغو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن اريد به ما يرادف اللغو كما يظهر من بعض الاخبار (٢) كان في حكمه . وإن اريد به مطلق الحركات اللاغية فلا قوى فيها الكراهة أقول : لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للغو والباطل كما هو الظاهر من اهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللغو فقيسه أن الروايات المذكورة ناظرة الى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومها مطلقاً . على انها ضعيفة السند .

(١) ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : في رواية محمد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسماع ويشرب النبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السماع ؟ فقال : لا أهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللغو أما سمعت الله يقول : وإذا مروا باللغو مروا كراماً . ضعيفة بأبي عباد وغيره .

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز . ضعيف لسهل .

وقد يقال : بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لرواية الكابلي (١) فإن الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجباً لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعيير والهجاء ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالامور المباحة والجهات السائغة ، بل هو من المستحبات الشرعية والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجباً لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب «ع» : (وأما سجاحة الأخلاق وبشر الوجه وطلاقة الحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه) . وكان الاصل في هذا التعييب عمر بن الخطاب وعمر بن العاص . وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية الكابلي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلأنه يجر الى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فإن شارب الخمر في حال سكره كالجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحرركاته .

وأما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير الى كلا الأمرين في الآية (٣) .

(١) في ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١١ : عن زين العابدين «ع» الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح . مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى ، وضعيفة بذكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) يا أبا ذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض . ضعيفة لا تقدم في ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت في ص ٣٦٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم) . أقول : حكى المصنف أن العلامة بعد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الاول : حكم العقل بقبح ذلك . الثاني : قوله تعالى (١) : (ولا تركزوا إلى الذين ظهروا فتمسك النار) . الثالث : ما رواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب ديناً وأحب له طمع في دنياه سيخط الله عليه وكان في درجة مع قارون في التابوت الأسفل من النار) . الرابع : ما في حديث المناهي (٣) من قوله (ص) : (من مدح سلطاناً حائراً أو تخفف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار) .

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف : أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتنقيص الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوهما . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

وأما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . وأما حديث المناهي ففيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، أو تحصيل لرضاه .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ، ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجهولة بموسى بن عمران النخعي النوفلي ، وعمه الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وأبي عائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٣ ، ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الخفف بالحاء المهملة : الضيق وقلة العيشة . والخفوف : الاعتناء بالشيء . ومدحه : التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لاندل على حرمة مدح من لا يستحق المدح في نفسه ، فإن النسبة بينه وبين العناوين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صنفه العلامة وتبعه غيره .
ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخبرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الاول فهو كذب محرم إلا اذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . وأما الثاني فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة المذكورة ، أو كان المدح لمن وجبت البراءة منه ، كالبدع في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن .
لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .
ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرم) . وكل تدل عليه اخبار النقية ، فإنها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ، وهو من الكبار) . أقول : ما هو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظلمة ؟ وما هو حكم إعاقتهم في غير جهة الظلم من الامور السائغة كالبنية والتجارة والخياطة ونحوها ؟
أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاعانة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

- (١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ .
وج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس اتقاء فحشه .
(٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهى عن الاعانة على ظلم .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . فان الركون المحرم هو الميل اليهم ، فيسدل على حرمة إعانته بطريق الأولوية . او المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الافعال ، والثاني من باب التفاعل ، فحرمة أحدهما لا تسري الى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل المتواترة . واما دخول الانسان في اعوان الظالمة فلاشبهة ايضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ما دل على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الاخبار الناهية عن الدخول في حزمهم وتسويد الاسم في ديوانهم . وقد اشرنا الى مصادرها في الهامش .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) في ج ١ ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (ع) عن اعمالهم ؟ فقال لي : يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي وثل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوائلي : من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خزيراً . مجهولة بابن بنت الوائلي . وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامة بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنتهم وتباعدوا عن ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ وباب ٧١ تحريم صحبة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ .

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل . وج ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢ . واصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن ابي عبد الله (ع) قال : العالم بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم . ضعيفة بطلحة وعبد بن سنان . وفي رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً بظلمه سلط الله عليه من يظلمه . مجهولة لابن سنان .

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالأمور السائغة ، كالبنابة والخبازة ونحوهما فلا بأس بها ، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها ، بشرط أن لا يعد بذلك من أعوان الظلمة عرفاً ، وإلا كانت محرمة كما عرفت .

وقد يستدل على حرمتها بروايات :

منها رواية محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهرة في حرمة المعاملة مع الظلمة . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن قوله «ع» : (يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والريبع فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة) . ظاهر في أن عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة ، بحيث ألحقه بأعوانهم ، وعليه فمورد الرواية أجنبي عن المقام .

ومنها رواية ابن أبي يعفور (٢) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائغة وفيه أن الظاهر من قول السائل : (ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى الى البناء الخ) . أن الرجل منهم تصيبه الشدة ، فيلتجئ الى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة ، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم ، ولذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله : (إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد) . فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام . على أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع» : (ما أحب أني عقدت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة ، فتكون الرواية مجملة .

ومنها رواية العياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عديل الكفر . والنظر اليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر من إضافة الحوائج الى الظالمين دلالة مناسبة الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم .

(١) ضعيفة بسهل . راجع ج ١ ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢

ص ٧٩ . محجبه معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

... بمجهو . شير . راجع المصادر المتقدمة في الخاشية السابقة .

... : راجع ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (ص) : (إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لا أق لهم ديناً) . فلو كانت هذه الرواية صحيحة ، لكانت مدة فاحشروهم معهم) . وكل ذلك ظهر الجواب عن رواية أبي حمزة الثمالين (ع) : (إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين) . وفي نسخة أخرى : (إياكم وإغاثة الظالمين) . ومنها رواية الشيخ (٢) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يعقوب عن حماد بن عيسى عن عمار بن محمد (ع) : (لا تعنهم على بناء مسجد) .

وفيه أن المنع عن إغاثةهم على بناء المسجد لهم نحو من تنكير شوكتهم . وفي نسخة أخرى : الضرار الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتبعد الرواية عما نحن بصدد .

ومنها رواية صفوان (٤) الظاهرة في ردعه عن إكراه الخيال من ماله . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، وأما ردعه ، إنما ردعه عن محبة بقائهم ، ويدل على هذا من الرواية قوله (ع) : (أنتم أحب إليهم حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار) .

ومع الإغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إغاثة الظالمين بالأمور المباحة في غير جهة ظلمهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إغاثةهم على الظلم . والثاني : صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوبين إليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إغاثة ليس هو مطلق العاصي للظالم لنفسه بل المراد به هو الظالم الغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح

(١) وثيقة بالسكوني . راجع ج ٢ ، ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتب به ص ٢٤٨ .

(٢) . ينقله إلى ابن أبي عمير ثلاث طرق حسنة . في الشيخة والتهرست . وراجع الباب ٧١ المذكور من ثل . راجع ٢ التهذيب ص ١٠٢ . راجع ١٠ الرافي ص ٢٧ . (٣) سورة التوبة آية ١٠٨ قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تعينوا هؤلاء المعتدين) . (٤) بحريته في معتمد . الجامعي للرازي . راجع ٧١ التهذيب ص ٢٧ .

جملة أخرى منها ، وعليه فورد الحرمة يختص بالثاني .
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الاثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه
الاطلاق ما لم يكن في البين تسبیب ، وقلنا في البحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام
للادلة الخاصة : فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الاثم .

حرمة النجش

قوله : (الثالثة والعشرون : النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام)
أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه
بوجوبها كما ظهر من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو
لا يريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فيزيد زيادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .
الثاني : أن تمدح سلعة غيرك وتروجها لبيعها ، أو تدمها لثلاث تنفق عنه . وظاهر الوجهين
هو تنفق النجش بها ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان غرض النجش غش المشتري وتغيره في المعاملة فإن مقتضى
القاعدة مبنئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهياً لا يستلزم بطلانها بيع
النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله (ص) . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ :
نهى رسول الله (ص) عن النجش . وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة
من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش .

(٢) في تاج العروس : النجش أن تواطىء رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه . أو هو
أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها بثمن كثير لينتازر البائع ناظر فيقع فيها . وقال
أبو عبيد : النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، ويطلب البائع إياها ، ولكن ليسمعه
غيره فيزيد زيادته . وقال ابن شميل : النجش أن تمدح سلعة لبيعها . أو تدمها لثلاث
تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش أن تزايد في المبيع لينتازر البائع . وليس من حاجتك .
قال إبراهيم الحربي : النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه . ذلك غيرك فيغترلك .
والأصل فيه إثارة الحميد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن
المنفعة من مكان إلى مكان ، إذا زاد في سلعة أكثر من مكان .

حرمة النجش : أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستفاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتقرير فلا دليل على حرمة إلا أن حيث التجري وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام .
وفيه أولاً : أن المشتري إنما أقدم على الضرر بارادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو النجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فإن النجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح وتاج العروس وغيرهما ، وقد تقدمت كلماتهم في الهامش .

وقد يستدل على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي «ص» (١) : (لعن الناجش والمنتجوش له) . وبقوله «ص» : (ولا تناجشوا) (٢) .

وفيه أولاً : أن هذين النبوين ضعيفا السند . ودعوى انجبارهما بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فإنه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فإن ضم غير الحجة الى مثله لا يفيد الحجية .

وثانياً : انها مختصان بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش ، كما هو الظاهر من لعن المنتجوش له في النبوي الأول ، والنهي عن التناجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك .

وأما الوجه الثاني (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في بحث حرمة الكذب : أن المبالغة جائزة في مقام المحاورة والمحادثة ما لم تجر الى الكذب .

وأما الروايتان المتقدمتان فمضافاً الى ضعف السند فيها كما عرفت ، انها راجعتان الى الصورة الاولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب .

(١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ .

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء .

والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .

وفي ج ٢ المستدرك باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نهى عن النجش ، حرجيل .

ابن النجس او غيرها من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لا من جهة كونه نجساً للساجدة .

والجواب : انه لا دليل على حرمة النجس في نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر يحرم فانه يكون محرماً من هذه الجهة .

حرمة النجاسة

قوله : (الرابعة - انه ورد : النجاسة (١) محرمة بالادلة الاربعة) . أقول : لا خلاف بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهلكة ، وقد تواترت الروايات من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها قبيحة في نظره .

واما الإجماع فهو بقسميه وإن كان منقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجود المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعبيرياً . وقد تقدم نظيره مراراً . وقد يستدل على حرمتها بمثلة من الآيات : منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون مأمراً الله به ان يوصل ويفسدون في الأرض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » . يدعى ان التام قاطع لما امر الله بصلته ، ويفسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتالحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم الى الذين امروا

(١) فسروا النجاسة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجهه الإفساد بالشر بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نم الحديث ، بمعنى السعي في إتلاف الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : « لا ينضم بشراركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنجاسة المفقوف بين الاحبة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الحجج ص ٢٤١ . وج ٢ المستدك ص ١١١ .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

بالصلة والتوَادد فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمرُوا بصلة النبي والمؤمنين فقطعوا . وقيل : أمرُوا بصلة الرحم والقراية فقطعواها . وقيل : أمرُوا بالإيمان بجميع الأنبياء والكتب ففارقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمرُوا أن يصلوا القول بالعمل ففارقوا بينها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمرُوا بوصول كل من أمر الله بصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالإمام لم يؤمر بإلقاء الصلة والتوَادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه .

وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (ويفسدون في الأرض الخ) . فإنه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما إذا كانت النيمة بين العشائر والسلطين ، فإنها كثيراً ماترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النيمة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . فإن النيمة قد تجر إلى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال .

ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) وإنما سمي الشرك فتنة ، لأنه يؤدي إلى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي إلى الهلاك ثم إن النسبة بين النيمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشدد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزاخم حرمة النيمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التزاخم المعروفة ، فقد تصبح جائزة إذا كان المزاحم أهم منها ، وقد يكون واجبة إذا كانت أهميته شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ما تقدم (٤) .

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في نصيح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

النبي خذ

اشترطت فيه الاجرة كان مكرهاً والا فلا بأس به قول: بتحقيق الكلام في (٢) ما دل على
والتحقيق ان الاختيار الواردة في مسألة النجاسة على طوائف شتى، الأولى (٢) ما دل على
المنع من النجاسة مطلقاً، فمسألة كانت بالبطل أم بالحق

وفي رواية الخصال: «إن النجاة إذا لم تنس قبل موتها تقوم يوم القيامة وعليها سربال من فضة» بل على حزمة القمار ضروره منسحب يوم القيامة.

من طريق أبي حمزة عن سليمان بن جهمر البصري (١) عن الصادق عليه السلام (٢) في حديث النجاة: «تجوز عن النجاة بمجئولة لشعيب بن واقد».

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣ : لعن رسول الله الناحية . رسالة . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦ ما يدل على كفر الناحية على الوجه المذكور في نسخة من المخطوطات . وفي ج ٤٢ كصحيفة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (ع) قال : قال لي علي : يا جعفر أوقفت لي من مالي كذا وكذا للناذبات ثلثي عشر سمين بمضي أيام مني . أو كصحيفة

[illegible]

مادل على جواز كسب النائحة اذا قالت صديقاً وعلم جوازه اذا قالت كذباً .
الرابعة (١) : ما يدل بظاهره على الكراهة هي روايتان : تضعيفاً لاجداها أن السائل
سأل عن النياحة . والأخرى عن كسب النائحة ، فكبرهما الإيماء «ع» على أنها غيب
ظاهرتين في الكراهة المضطحة ، فكثيراً ما أراد بالكراهة في الأخبار التحريم ، وح فتكون

هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على النع مطلقاً
ومقتضى الجمع بينهما على الخيار المانعة على النوح الباطل ، وحل الخيار المحوزة وما
هو ظاهر في الكراهة على النوح بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جواز النياحة بالصدق ، وعلى

كراهة محتملة (وهي رأى رأى عدة روايات من الروايات الدالة على
وبتقريب آخر أن قوله «ع» : (لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صديقاً) وما في
معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فيقيد به إطلاق الروايات المانعة ، وبعد
تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالة بإطلاق على الجواز ، فتكون مخصصة لها ، فيكون
النوح بالبطل حراماً ، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة ، هذا ما يرجع إلى حكم النياحة
وقد يقال : بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الغناء ، وحرمة
إسماع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو
العموم من وجه .

ولكنها دعوى جزائية ، فان هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع
قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .
وأما كسب النائحة فما دل على جوازه مطلقاً مفيد مفهوم مادل على جوازه اذا كانت
النياح بالحق . ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد مادل على جواز كسب النائحة مطلقاً
ضعيفة السند . نعم يكفي في التقييد ما تقدم مراراً من أن حرمة العمل بنفسه يكفي في
حرمة الكسب ، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» في رواية حنان بن سدير (٢) : (لا تشارط وتقبل
ما عطيته) . وعليه فالنتيجة أن كسب النائحة جائز اذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

(١) في الابواب المذكورة من باب والوافي وثل عن جماعة قال : سألت عن كسب
المغنية والنائحة ؟ فكبره . ضعيفة . عثمان بن عيسى .
وفي الباب المزبور من ثل : عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال : سألت عن النوح على
الميت أ يصلح ؟ قال : ينكره . صحيحه .

(٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كافي وثل والوافي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن النهي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع ، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس ، وأن المبذول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل ، وهذا لا ينافي جواز رد المبذول إذا كان أقل من أجره المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات وصونها عن الطرح ، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر في جواز التباح على وجه الإطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب النائحة إذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدمة . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة) . أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الظالمين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خزيراً) . وغير ذلك من الروايات .

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليقات المذكورة فيها تعليقات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

(١) راجع ج ١ كآب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عمالية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأى وال من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين : أحدهما من جهة الولاية المحرمة : وثانيهما : من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية .

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد واليا من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لاتنفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية تزلقاً اليهم ، وطلباً للنفذة عندهم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ما استثنى من حرمة الولاية . منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوّغ الولاية المذكورة أمران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها .

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وإن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالمدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة ، فإن المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لاتنفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الاقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعبدى .

الثالث : وهو العمدة الأخبار (١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية ، وهذه الأخبار تنقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه ، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة .

فانه يقال : إن غاية ما يستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل ، وإن ذهب اليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف «ع» (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .

وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن «ع» : إن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه . صحيحة .

وفي خبر آخر : أولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ .

وج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤

تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٢٩ مما يكتسب به . وج ١ كما باب ٣١

من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

إذا جازت الولاية عن الجائر فهل تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول :
قد عرفت : أنه لا إشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول إلى
قضاء حوائج المؤمنين ، فشانها ح شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما
الكلام في اتصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية أخرى .
الذي ظهر لنا من الأخبار : أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة
وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات (١) المسوغة للولاية عن الجائر في بعض
الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي
يدفع الله به عن المؤمنين أقل حظاً منهم يوم القيامة . فإن الظاهر منها أن الولاية الجائزة
عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، إذ الظاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٧٧
جواز قبول الولاية من الجائر مع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبو عبد الله « ع »
عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء . وهو يحب آل محمد « ع » ويخرج مع هؤلاء فيقتل
تحت رايتهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل
على إباحة الولاية عن الجائر مع الموازنة والاحسان إلى الاخوان .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٨ .
وج ٢ ثل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : عن أبي نصر عن
أبي عبد الله « ع » قال : سمعته يقول : ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين
وهو أقلهم حظاً في الآخرة . يعني أقل المؤمنين حظاً لصحبة الجبار . مجهولة بمهران بن محمد
ابن أبي نصر . وفي نسخة الوافي « عن مهران بن محمد عن أبي بصير » وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جش حكى بعض أصحابنا عن ابن
البرقي قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا « ع » : إن الله تعالى
بأرباب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه —

وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الإطلاق ، فيقع التنافي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان الى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .

والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل ظاهرة في محبوبة الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» : (فنهيناً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتنسنا بأدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد) .

وعليه فتفيد هذه الرواية رواية أبي نصر روح فتختص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكانت قصد الاحسان الى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي المفضل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان اليهم فقط فهي مستحبة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به امور المسلمين اليهم يلجأ المؤمن من الضرر واليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة اولئك المؤمنون حقاً اولئك امناء الله في أرضه اولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدرية لأهل الارض اولئك من نورهم يوم القيامة تفي منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلق الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه اولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : ما من سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين اولئك أوفر حظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الاحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فانها وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الأيرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاية (من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس) ١ .

وأعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض إليهم من شؤون الولاية ١١ .

ووجه العجب أنه لا شبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المساعدة في المجازات وإطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية وأما الواجب من الولاية فهو على ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمنا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات : أما الناحية الأولى في الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجتمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقييد المنع من الترك مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته ، وحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينهما التعارض ، ويرجع إلى قواعده . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لامساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التزام بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التزام المقررة في عمله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتلة الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان في الملاك ، فيتخير المكلف في اختيار أي منها شاء ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الإلزام في غاية الصعوبة .

وأما الكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكلك دلت الروايات المستفيضة ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا ما دل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا ، ومن الواضح أن الامور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية بالجائزة بالوجوب المقدمي اذا توقف عليها الواجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، أو لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الايرواني الى هذا . وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التزام دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداء ، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله «ع» في رسالة الصدوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان) . وقوله «ع» في رواية زياد بن أبي سلمة (٢) : (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .
(٢) ضعيفة زياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ثل . وج ١ كآب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداء ثم اصبح جائزا بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى اصلاح امور المؤمنين والاحسان الى اخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجواز . وقد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافي الوجوب ، ومن عبر بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني ، وهو لا ينافي الوجوب الكفائي ، نظير قولهم : يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائي او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الامر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يتبلى بها اكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالاكراه او الاضطراب بحيث يشق على المكروه او المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى . ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى : (إِنْ أَنْتُمْ تَحِبُّونَهُمْ تَفَاةً) . وقوله تعالى : (إِنْ أَنْتُمْ تَحِبُّونَهُمْ تَفَاةً) . وقوله تعالى : (إِنْ أَنْتُمْ تَحِبُّونَهُمْ تَفَاةً) . وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة . أما الصغرى فتدلل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ج ١ كتاب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ تل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه

قوله : (وينبغي التنبيه على امور : الاول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكراه يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقيق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية فيه ؛ وإنما الاشكال في انه هل يجوز الاضرار بالناس اذا اكراه على الاضرار بهم ، كسلب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعده المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، او لابد من الإقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الاكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد يقال بالثاني ، إذ المستفاد من أدلة الاكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل . فضلاً عما اذا كان اعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الاكراه والاضطرار مسوق للامتنان على الامة ، ومن العلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سند كرها . وتحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او بستانه ، وتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالاضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الاكراه والضرر والخرج ، بداهة انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى أحد بالاضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدلالة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه او بالاضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً ، لشمول الأدلة لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فالتمسك بها لدفع الضرر عن أحد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم إذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التراحم فيرجع الى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء ، والى المكروه على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعدده المكروه (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه ، كما اذ. أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه اليه ، وإلا فيحمل أهوال نفسه اليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الإكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه الى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدلل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل نفي الإكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر الى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت ليتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت الى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : إنما جعلت التقية ليتحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله (ع) : إنما جعلت التقية ليتحقق بها الدم فإذا بانحت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكا بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . ورجع ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالسروقة ص ١١٥ . ورجع ١ ثل باب كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ٢٣٥ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٧٨ . من أن دوني في المداينة ص ١٠٠ والتقية في كتاب التقية ص ١٠٠ .

عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الاموال ، لانتهاء آمادها بالوصول الى هذه المراتب . وبعبارة اخرى الاستفادة من الروايات المذكورة أن الغرض من التقية هو حفظ الدماء وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي ما لم يصل الى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وخ فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فترفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضطراب دون الإكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطراب قد توجه ابتداءً الى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السبيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطروا اليه ، فإن حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فإن الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكره (بالفتح) لا يقع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وفاعلها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر . نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً ، ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغير وكبرى ، أما عدم صحة الصغير فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بإرادته واختياره ، ويكون فاعله كالجزء الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير فلا حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الظالم

لكان المال مصوناً ، وإن توجه الضرر ح الى نفسه فباشرتة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضعاً وتكليفاً فتهين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف أخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلأنه لاوجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإيقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً ، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفاً ، لأنه بعد سقوط أدلة نفي الضرر والاكراه والحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس : ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فإن الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءً ، ولم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه الى غيره فإن هذا الحكم لا يكون حرجياً ، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فإن إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً ، فيرتفع بأدلة نفي الحرج .

وفيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشة في الصغرى ، ووجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً وعدمه .

الناحية الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير ، وإلى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا ، وإلأجيره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتقع المزاخمة ، ويرجع الى قواعد باب التراحم .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، وإلى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما اذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلأجيره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فإن حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد ، ويدور الامر بين الاضرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك الى قواعد باب التراحم .

جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير

قوله : (الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على عشيرته ، او على الأجانب من المؤمنين ، واذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه ، وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ما ذكرناه .

قال : (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه ، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً الى تضرره وتأمله ، وأما اذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبياً من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفاً ، إذ لا خوف له بحمله على فعل ما امر به) .

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات ، فإن بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الاحكام الالهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دون الخفاء ، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره .

ثم إن الفارق بين الامرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكروه (بالفتح) في الاول والى غيره من الاجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه . وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما اكراه عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى : ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في اعمالهم ، والحشر في زمرتهم للتقية فقط ، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم .

والظاهر أنه لاشبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فإن التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في موارد من جملة العبادات التي يترتب

عليها العواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، ومما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوتاً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة «ع» لساناً إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان ، ومما يدل على ذلك أيضاً تجويز الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادر والتجنب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النجس من التقية الاضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم يتوجه الضرر على المكروه ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصياً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكروين منهم من دون أن يلحق المكروه ضرر لو لم يقبلها . ومثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها بإضرار المؤمنين وهدمهم والتشكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين ، الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الالهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف

ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الإشارة اليها والى مصادرها في ص ٤٣٨ .

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لا يتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلا أكرهه غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا مجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها ، كصيانة النفس عن التلف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التزام ، فتجري فيه قواعده .

قوله : (وكيف كان فهنا عنوانان : الاكراه ودفع الضرر المخوف إلخ) . أقول : توضيح كلامه : أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التزام ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالأضرار بغيره ، وعليه فكلما العنوانين من صغريات باب التزام ، وعلى كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين . وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الإطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلتها ، وقد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاخمة في الموارد المناسبة ، ولا يناسب المقام ذكره .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين إلخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق : (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ما ذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشرط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بافتراده مشروطاً بعدم قدرة المأمور على التفصي . ويرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالاكراه ، فإن جواز قبولها لا يتوقف

على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الاجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الاكراه وعدم القدرة على التفصي) ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد تجلّى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك الى ثلاثة محتملات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه ، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر . الثاني : أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه . الثالث : التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيّد الأول بالاكراه والثاني بالاجاء اليه ، والعجز عن التخلص ، وكأنّ التوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه .

أقول : يرد على هذا التوهم أولاً : أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به . وثانياً : أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل . فإن الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لاخلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا ترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فإن أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لاخلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لايفتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه ، كما أنهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ الى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فإن مرجع ذلك الى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزماً .

نعم قد ترتب على المعصية التي اكروه عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكروه الجائر أحداً على معصية ، وكان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيسر له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او النفس المحترمة ، او ما اشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة

قوله : (الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة) اقول : اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، وكانت المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي وإن بلغ ما بلغ جاز له ذلك . فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الالتزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ناظرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخرى ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الاقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسلطون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مسامحة .

وبعبارة اخرى : ان ادلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لا يقال : إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إغانة على الاثم .

فانه يقال : لا وجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكرار والضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع العنب ممن يحمله مخراً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية

قوله : (الخامس : لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو تواعد على تركه بالقتل إجماعاً) .
أقول : هل يشرع بالتقية أو بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ أما التقية فهي في اللغة اسم لانتي يتقى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته في فعل أو قول يخالف للحق .

والظاهر انه لا خلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية ، بل قد عرفت في مبحث الكذب عند البحث عن اقوال الأئمة الصادرة تقية إجماع الفريقين وضرورة العقلاء وتظافر الآيات والروايات على جواز الكذب لإنقاذ النفس المحترمة .

على انه ورد في بعض الأحاديث (١) : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي محرم فإنه يصبح مباحاً مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، إلا ان التقية اذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع ح ، لما عرفت آنفاً ان كلاً من الشخصين مشمول للحديث ، فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً ان الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ، فإذا توقف حفظ شيء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية ح لارتفاع الغاية منها .
ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه تقية . والوجه فيه ان شمول اخبار التقية لهما على حد سواء ، وإذن فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك الى الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .

غاية الأمر ان مادل على ان التقية إنما شرعت ليحقق به الدم ناظر الى بيان المرتبة العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط .

ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الايرواني ، حيث قال : (ويقرب عندي ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لا محالة اتى او لم يتق فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص ٤٤٥ .

لانتفاء ماهو الغرض من تشريع التقية) .
ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ماأفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية عهد بن مسلم : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية) . فإنه يمكن ان يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم وإذا كان لابد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية .
ولكن بيانه قوله «ع» في رواية أبي حمزة الثمالي : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان هذه الرواية ظاهرة ، بل صريحة في أن التقية اذا توقفت على إراقة الدم فلا تقية ، فتكون هذه الرواية قرينة لبيان المراد من الرواية الاولى ايضا .

ثم إنه لافرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث الرجولة والانوثة ، ولا من حيث العلم والجهل ، ولا من حيث الحرية والعبودية ، لاطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) .
وأما الاكره - وقد تقدم معناه في الأمر الثاني - فهو لايسوغ قتل النفس المحترمة بلا خلاف بين الفريقين ، والوجه فيه هو ما تقدم من أن الادلة الدالة على نفي الاكره والضرب والحرج وارادة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير منافی للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبطل الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم .
نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقوقي الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاهدق ، وكان لا بد له من الوقوع على رأس أحدها ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التزام ، ويتضح ذلك بلمحظ ماحققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الفريقين ، فإنه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الاهم منها وترك الآخر .
وهذا نظير الاكره على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه .
لا يقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه فأي معنى للملاحظة الاهم والمهم في ذلك ، وقد ورد ذلك في الاخبار المستفيضة المذكورة في ابواب القصاص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد التكافؤ الذي دلت عليه الآية والروايات إنما هو القصاص فقط ، فلا مساس له بما نحن فيه ، ومن هنا اتضح حكم مالواكره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلي الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكره موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

(١) سورة المائدة آية : ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

ان المستحق للقتل قصاصاً

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله : (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم) .
أقول : مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ،
كالتواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ص) ، وقد يكون مهدور الدم
بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن باجازه حاكم الشرع ، كمن ثبت عليه الحد الشرعي الموجب
للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لفريق معين ، كمن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة في خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس
سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس
ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : (فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . وعليه فلو اقتضت
التقية او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه
فهما يكون أولى بالجواز ، إلا أن ترتب الفتنة على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على
قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثاني فحكمه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي
حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا
يعلم حكم الثالث أيضاً . فان الكتاب العزيز (١) إنما أثبت السلطنة على دم القاتل لولي
المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد
انجلى مما ذكرناه مافي كلام المحقق الايرواني ، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد
من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره الى عموم رفع ما استكروهوا
عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ، باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقية والاكره في قتل المخالفين

قوله : (وما ذكرنا ظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف) . أقول : قد أشرنا آنفاً الى أن الغرض الأقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ التقية الى الدم ، وحينئذ فما دل على عدم جريان التقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقية فيما اذا أدت الى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه فحكم قتل المخالفين بالتقية أو بالاكره حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بها .

قوله : (بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الأعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول : إن الظاهر من قوله «ع» : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بمجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقية ، فإن دليل جواز التقية كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان فلا يشمل ما اذا كانت ثمולה منافياً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكره فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات الكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، فلا بد وأن يلاحظها المتخصص بمنصب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : الهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقعة فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة الى هجاء أهل الذمة أيضاً .

(١) راجع ج ٢ كل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ وج ٢ المستدرك باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١ .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التقي بالالفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعير وإزاعة الستر، وكل ذلك كبيرة موبقة، وجريمة مهلكة، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع.

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية، وقد يكون بالجملة الخبرية، أما الأول فلا شبهة في حرمة، لكونه من اللز والهمز، والاهانة والهتك، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز (٢).

وأما الثاني فإن كان الخبر مطابقاً للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعائب كان حراماً من جهة الغيبة والهتك والاهانة والتعير والهمز، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع كان حراماً أيضاً من نواحي شتى، لكونه كذباً وبهتاناً وإهاناً وظلماً، وهمزاً ولزاً.

ولا فارق في أفراد المؤمن بين العادل والفاسق غير المعلن، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بنفسه، فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعاً، فإنها أن تقول في أخيك ماستره الله عليه، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو لانتقاص المتجاهر، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبة.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصلحة احترامه، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، وبذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصولاً ذنوبكم بذكر الفاسقين).

وأما هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهة في جوازه، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بأمر الأئمة الاثني عشر، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن ما دل على حرمة الهجو يختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً، وقد تقدم في البحث المذكور ما يرضيك في المقام، ويقنعك

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب عشرة الحج . وج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمز آية ١، قوله تعالى: (ويل لكل همزة لمزة).

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣.

بتخصيص حرمة المهجو بما ذكرناه .

وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لأبد من الاختصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم ؟ هجوم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة الملزمة جواز بهتهم والازراء عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بأرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وباهتوم كي لا يطمعوا في الأيها لام) وكل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وبهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (الكف عنهم أجمع) .

حرمة المهجو

قوله : (الثامنة والعشرون : المهجر) . أقول : المهجر بالضم هو الفحش ، والقبیح من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبعوضيته وحرمة ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله يحرم الجنية على كل فاحش يذيه قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له) . وفي

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الإغتياب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥٤ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم ؟ فقال لي : الكف عنهم أجمعاً ، الحديث . مجهولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ ثل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرک ص ٣٣٩ . وكا بهامش ج ٢ امرأة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

صحيحة عبد الله بن سنان (ومن خاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (البذاء من الجفاء والجفاء في النار) . وفي موقعة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لاشك فيه أن يكون خاشعاً لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله الى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال : (كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال : يارب أبعيد أنا منك فلا تسمعني ، أم قريب أنت مني فلا تجيبني ؟ قال : فأناه آت في منامه فقال : إنك تدعوا الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء وقلب عات «الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار» غير تقي ، ونية غير صادقة ، فأقطع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن بيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام) .

وفي وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : (يا علي أفضل الجهاد من أصبح لايهم بظلم أحد ، يا علي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار ، يا علي شر الناس من أكرمه الناس ابتغاء شرمه وأذى فحشه ، يا علي شر الناس من باع آخرته بدنياه وشر منه من باع آخرته بدنياه غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الخامس : مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عيناً أو كفاية تعبداً أو توصلاً على المشهور) . أقول : اختلفت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الاول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصالحح عن نحر المحققين من التفصيل بين التعبدية فلا يجوز ، وبين التوصلية فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن نحر المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفائي التوصلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز . الرابع : ما ذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي تجب على الاجير عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصلية فيجوز كالصناعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : ما نسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفائي كتهيز الميت ، وهذه النسبة موهونة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لافي حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، فهو

مخالف في الموضوع ، لا في الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان الغرض الاثم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما كان الغرض الاثم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه مفتاح الكرامة .

السابع : ما حكاه في البلغة عن جده في المصاييح من التفصيل بين التعبدى منه والتوصلى فنع فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين الكفايى منه والعينى ، فجوز فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز فى الاول ، ومنع فى الثانى مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : ما بظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعيينى والكفايى التعبدى ، فلا يجوز وبين الكفايى التوصلى والتخييرى ، فيجوز ، ويظهر منه التردد فى التخييرى التعبدى .

التاسع : ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً فى هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكورة قد ادعى الإجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الإجماع التعبدى ، فإن من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى قتيام بالحرمة الى غير الإجماع من الوجوه المقررة فى المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الإجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الإجماع تلويحاً أو تصريحاً فى بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الأذان وتعليم القرآن والامامة والوعظ . وفى ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الأجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفى ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الاذان وفى ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والاذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفى ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربي كالصلاة والاذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة نافعة

في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها نقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجماله أن موضوع البحث في المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، وما نعتيها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحيثيات التي اعتبرها الشارع المقدس في عقد الاجارة ، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانية فيه عند الشارع . وهذا لا يختص بالواجب ، بل يجري في المستحبات ايضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للافتاء ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار خل الضراب للطريقة . وهذه الامثلة مبنية على تعلق غرض الشارع بمجانبة الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه بطلان اجارة المكلف لامتنال فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للاتيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية واليلية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من العوض والم عوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منها في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع . وفي البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل للمال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الافعال العينية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الكعبة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له . وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف في مبحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان

معاملة السفيه ، والدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله .

وثانياً : قد تقدم في البحث عن بيع الابوال وغيره ، وسنعود عليه في مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة الى حصر أسباب المعاملة في الصحيح والباطل . هذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فإن المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهي عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع المتمردين والعاصين . وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الإجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الاجارة .

ان صفة العبادية لاتنافي الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الإجارة أم بعنوان الجمالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيها ، ولا شبهة أن صفة العبادية لاتنافي الاجارة ، والجمالة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة . وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الاول : أن العبادات لا بد وأن تؤتى بقصد القرية ، وأخذ الاجرة عليها ينافي القرية والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو يناق قصداً لـ الاخلاص . في اخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الاجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدغوى الاولى فهي واضحة البطلان بضرورة ان تملك الاجرة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمرّة .

وأما الدعوى الثانية فهي أيضاً كك ضرورة أنه يتمكن الاجير من التسليم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعمل الخالي من قصد القربة في جميعها ، فلا يكون الداعي الى العمل بما هو عبادي غير قصد القربة ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل الى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما اذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا ان الاتيان به لأجل ذلك (أي لأجل ان يستحق المطالبة شرعاً) لا ينفك عن قصد القربة في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القربة وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ، فأتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القربة .

وعلى الجملة بعدما كان الاجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون دأعيه الى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القربة ، ولعله الى ذلك نظر من أجاب عن الأشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول دعوة الأمر لغو من باب الداعي الى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر في دواعي امتثال العبادات كونها جهات قربة بحيث تنتمي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قربي خرج العمل عن العبادية وعن تمحيضه لله وإن لم يكن الداعي غير القربي في عرض الداعي الإلهي .

وفيه أنا قد حققنا في مبحث النية من كتاب الصلاة انه يشذ في العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله الكريم ، وطلباً لرضاه ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في عباداتهم الجهات الراجعة اليهم من المنافع الدنيوية والاخرية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة اليهم بعبادة العبادة . إلا اذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما في الرياء ، فقد ورد في الاخبار المتظافرة (١) ان الرياء لا يدخل عملاً إلا وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً : ان الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية او الجهات الاخرية ، وضروري ان هذا النمط من الامتثال منحصراً في الأئمة الطاهرين (ع) والانبيا المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ، ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١

المستدرك ص ١١ .

فقد قال أمير المؤمنين (ع) (١) : (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي التملق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لزيادة النعمة والعزة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة ، وترساً لدفع النقمة وأهلكة ، وقد اشير الى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢) : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من ناره التي اعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول الى الخور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السبوات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية . وقد اشار الى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهباً) .

وقد ورد في كثير من الادعية كدعاء ابى حمزة الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لا غبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب الى الله ، وتحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الاغراض الدنيوية او الآخروية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين اليه ، ولا يناله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابى ذر وفريق من الاكابر .

وقد انضح مما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الاخيرة هو انتفاع العبد حتى في الدرجة الاخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فان ما ل تحصيل رضى الله والتقرب اليه هو صيرورة العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السير الى الله والتوجه الى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الاغراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الاولى وهي عبادة الائمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلي ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لا ينافي الا خلاص فيها ،

(١) راجع ج ٢ ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .

(٢) سورة ابراهيم آية ٧ . (٣) سورة الاعراف آية ٥٤ .

(٤) سورة الانبياء آية ٩٠ .

والتقرب الى الله بها .

ويشير الى ما ذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله «ع» (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طامب الثواب فتلك عبادة الاجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادات) . ومن هنا انضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم (٢) من فساد العبادات المأني بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث : أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل ثبوتها للمقام لأن الوفاء بالشئ عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بعقد الاجارة هو الاتيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجتمع مع الاتيان به أداء لحق الله وامتنالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتنال لأمر المولى وحيث لا يعقل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولاً : أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً للعنوان في العبادات والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كان الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج بداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزائية .

وثانياً : أن دليل صحة الاجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم ثبوتها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية .

(١) حسنة لآبراهيم بن هاشم . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ١٠٠ .
وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ ثل باب ٩ ما يجوز قصده من غايات النية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ : عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصح عبادته ، وأورده عند تفسير قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) .
وعن المحقق البهائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة الى بطلان العبادات اذا قصد بفعليها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا مناف للاخلاص .

فإن قيل : إن الأمر الإجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو محال قلنا : إن الأمر الإجاري المتعلق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فإن وجوب تسليم العمل المستأجر عليه إلى مالكه حكم كلي انحلائي من غير أن يكون له شأن من التبعية أو التوصيلية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فإن كان متعلق الأمر الإجاري توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدية ، وعلى هذا فإذا تعلقت الإجارة بعبادة كان الأمر الناشئ منها عبادياً أيضاً ، فأصبح مؤكداً للأمر العبادي المتعلق بها في نفسها مع قطع النظر عن الإيجار ، كما ذهب إليه كاشف الغطاء وتلميذه صاحب الجواهر .

وتوضيح ذلك : أننا قد ذكرنا في البحث عن التعبدية والتوصلي من علم الأصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الأمر الأول على ما قويناه ، وفي متعلق الأمر الثاني على ما اختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالأمر قد تعلق بامتنال العمل بقصد القرية ، ومن الواضح أن الأمر الإجاري قد تعلق بهذا أيضاً ، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للإجارة ، فمتعلق الأمرين شيء واحد ، فلا محالة يندك أحدهما في الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما في غير المقام .

وقد انضح مما ذكرناه أنه لا وجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكيد حتى في النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره : أن الأمر الصلاني متعلق بذات العمل ، والأمر الإجاري أو النذري أو نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القرية والامتثال ، ومن الواضح أنه لا يعقل التأكيد في ذلك (الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبة الضعف إلى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة أنه لا يعقل أن يكون الأمر الإجاري بمنزلة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرية فيكون توصلياً دائماً .

ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الإجارة بالعبادة أمور :

الأول : أن الموجر كما عرفت إنما يملك الإجارة بعقد الإجارة من غير أن يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بإيجاد متعلق الإجارة ولو كان الغرض في الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الإجارة فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيلاً للحاصل .

وعليه فالتداعي إلى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الاجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والشئف الإلهي : دون تملك الإجارة . ولا يفرق في ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير

للإتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فإن شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجية المحضة كالخباذة والبنابة والتجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلاً في تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في أفق النفس إلاعلام الغيوب ، أو من ارتضاه لغيره .

الثاني : أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر أو العهد أو الممين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كالأشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل أحد في كون هذه الأمور الطارئة عليها متافية للإخلاص المعتبر فيها ، وواضح أنه لا فرق بين ذلك وبين مانحن فيه .

الرابع : قد ورد في الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب إلى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من المهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الأخبار أنه لا بأس بامتنال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجهة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ماوردت في الشريعة المقدسة عبادات من الأدعية والنوافل لأثر الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب . وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم أحد منافاتها للإخلاص ، مع أنها من المنافع الدنيوية . والظاهر أنه لا فرق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فإن طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة : بل ربما يؤكدها) . وقد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأفاضل كصاحب البلغة وغيره .

وفيه أن غرض المكلف من الإتيان بالعبادة مثلاً قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلاً ، فلا شبهة في بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين مانحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جعفر (ع) وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالباً لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافي العبادية ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، وعليه فلا فرق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الإجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى

إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل ، ولا يملكه إلا بتمام العمل فيستند امتثال العباداة الى داعي تحصيل الجعل وهو منافع للاخلاص فيها .
 وجوابه يظهر بما تقدم ، فان تحصيل الجعل وإن كان داعيا الى الامتثال ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الالهي ، إذ لولا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لا يطلع عليها غير علام الغيوب ، ويحيل الى الجاعل انه امثله على وجه صحيح .
 وعلى الجملة لا نعرف وجهها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخيري ، وكفائي ، وعيني ، فان وقع احد القسمين الاوَّين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيتضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لاشبهة في جواز أخذ الاجرة والجعل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ما يتعلق به الوجوب في الواجبين التخييري والكفائي إنما هو الجامع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجمالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأخذ الاجرة أو الجعل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أخذ الاجرة على الواجب ، فان ما أخذت عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع ، فانها وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخييري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فاذا وقعت الاجارة أو الجمالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونها تعبدية ، وكونها توصيلية ، وقد انضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخيري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصية الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب تبعية مقدمي ، فيكون أخذ الاجرة عليها من قبيل أخذ الاجرة على الواجب وفيه أنا قد حققنا في علم الاصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي : فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف الى ذلك أن مقدمية الفرد للكلية ليست من المقدمات المعطاة كما هو واضح .

وأما الواجب العملي فإن كان مصب الاجارة أو الجمالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخيري والكفائي ، وإن كان مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فيقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات . ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .

ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية ذاتية تكوينية ، وله واجدية له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لمكونات الموجودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزائية ، ولا شبهة أن هذه الأعمال المضافة الى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتجوز مقابلتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع المعاملة عليها ، شأنها شأن الكلي ، إذ الكلي قبل إضافته الى شخص خاص لا يتصف بالملوكية والمالية كليتها ، وإذا اضيف اليه ولو حين قوله بعثك مناً من الخنطة مثلاً انصف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، وبحكم بضمان عمل الحر اذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجارة وغيرها .

الثاني : ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان مالاً ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون اخذ الاجرة عليه أكلاً للمال بالباطل .

وفيه أولاً : أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين ،

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورية على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتنافي المقهورية عليه من قبل الاجارة أيضاً ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، وتظهر الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمتثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ما أفاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجمالة قد اعتبر فيها أن لا يكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي ، بل لابد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالاً في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لا تجوز المعاملة على الأفعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزنا وغيرها ، فإن الأدلة الدالة على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فإن مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الأفعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فيها متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فهي لا يجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لا يجري في الواجبات . فإنه لاتنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناحات بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، رعايه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعدنا وتضاعفها .

وقد بتوهم أنه لا فارق في عدم القدرة على التسليم بين تعاق الاجارة بالمحرمات والواجبات فإن المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعلق التكليف ، إذ القدرة لابد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدرکه الاجماع فإنه على فرض تحققه فإن المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الاجير فعلاً وتركاً ، وإن كان مدرکه اقتضاء العقد بداهه وجوب البناء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاتنافيه ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كانت مدرکه المبني المشهور (نهى النبي عن بيع الغر) .

ففيه أنه لا : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في

البحث عن بيع الغر .

وثانياً : أنه لاغر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : ما نسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بملوك الله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للإجارة ، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أخذ الاجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الاجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد المالكين على مملوك واحد فانما هي في المالكيتين العريضتين بأن يكون شيء واحد مملوكاً لثنين في زمان واحد على نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في المالكيتين الطوليتين : بأن تكون سلطنة أحد الشخصين في طول سلطنة الآخر ، فان هذا لا محذور فيه ، بل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسلطنة الأولياء والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين ، فان ملكية هؤلاء في طول ملكية الملاك ومن هذا القبيل ملكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيته في طول ملكية مواليتهم . وكذلك في المقام ، فان ملكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول مالكيته تعالى لها ، بل ملكية الملاك لأموالهم في طول مالكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية إيجابية ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالاضافة الإشرافية ، وقد سلط الانسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما ملكية ذاتية بملك الشخص لأعماله وذمته ، وإما ملكية اعتبارية ، كالملك لأمواله ، ولعل الى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بملك الغير واستحقاقه) الخامس : ما نسب الى الشيخ الكبير أيضاً ، وهو أن من أوازم الاجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقالة والتأجيل ، لدليل السلطنة وكل ذلك منافي لوجوب العمل المستأجر عليه .

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه : أن الواجب المستأجر عليه ناحيتين ، أحدهما : حثيثة وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . وثانيتهما : حثيثة تماق الأمر التجاري به ، ومن المقتطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هي من ناحيته الاولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس : ما ذكره شيخنا الأستاذ ثانياً من أن الاجارة او الإعارة القارعة على الواجب تعني من أعماله المنهية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فان من شرائط الاجارة والإعارة

ان يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .
ولكنك قد عرفت مراراً : انه لا دليل على بطلان المعاملة السفيهية ، فتكون العمومات محكمة ، على انه لا شبهة في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفيهية ، وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة التي مهدنا للبحث عن اخذ الاجرة على الواجب السابع : ما احتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه الى استاذة في مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بازاء ماتعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن : ما نسبته الى بعض الاعلام من ان الايجاب يذبت عن مصلحة تعود الى المكلف واخذ الاجرة على ما يعود نفعه اليه أكل المال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الاجوبة المتقدمة . وقد تجلّى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لا ترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، وضافوا اليه شبهة بعد شبهة ونقدأ بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندهش منها الناقد البصير في نظراته الاولى !! (فأما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض) . وقد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما بينا عليه من القول بالجواز على وجه الاطلاق . والله العالم .

قوله : (ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتنال الايجاب المذكور او إسقاطه به او عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحقاق الاجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته ، وإلا عوقب على تركه) . اقول : لا يخفى ما في هذه العبارة من القلق والاضطراب ، وحاصل مراده : ان الاتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاجرة كلاهما ، كما اذا استأجر احداً لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال امر المولى ، فانه ح يستحق الاجرة ، ويعد امتثالا ، وكذلك الحال في الواجبات التعبدية على مسلكنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عباديتها وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الغريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصية فان الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة : ولا يكون عمله هذا امتثالا للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن بقيمة المكلفين اذا كان الواجب كفائياً .

وتجدد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من

جهة الايمان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا اوجب الشارع عبداً من ان
المجانبة فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكنين مجاناً
فلو أتى به لا مجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن
المفروض أنه مقيد بالمجانبة ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك ،
لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة .
وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالانيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان
الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة
على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بأداء الاجرة وقلنا بمنافاتها لقصد القرية
والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام
عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت عليه الاعادة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل
دليل على تداركه بالقضاء .

حقيقة النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدى والتوصلى من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية
تقتضى عدم سقوط التكاليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن
يمثل تكاليفه العبادية بالمباشرة .

وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى
الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النيابة في العبادات الواجبة
والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في
ذلك دفماً لما توهمه بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للمنوب
عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي المكاني لا يقبل النيابة .
وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امثال وظائفه
بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الانيان
بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا
شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإنما يصير واجباً بالاجارة وجوباً توصلياً من غير
أن يعتبر فيه قصد القرية في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في وظيفة المنوب عنه ،

لأن الأجير لا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالانتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الاخلاص فلا يجبر يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها إلى الله ، وإنما يأخذ الاجرة للنيابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فان للنائب حين ما يأتي بالعمل فعاملين : أحدهما قلبي من أفعال الجوارح ، وهو النيابة . وثانيها خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المذنب فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليهما ، ولا تنافي بين أخذ الاجرة على النيابة وبين الانتيان بالعبادات متقرباً بها إلى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الاجرة إما لتزويل نفسه منزلة الميت ونيابته عنه في الانتيان بوظائفه ، وإما للانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو بديهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الاجرة على الأمر العبادي ، فان للوجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : ما ذكره المصنف في رسالة القضاء من أن (النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقضاء عن نفسه أو عن الغير باجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص ، والاجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات لازماً للقيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالانتيان بهذه الفريضة المتقرب بها ، وقيد القربة في محله على حاله ، لا تعلق للاجرة إلا من حيث كونه قيسداً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة اتجه منافات الاجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماعاً) .

وفيه أولاً : أن أخذ الاجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القربة يستلزم وقوع الاجرة لازماً نفس العمل أيضاً ، وعليه فيعود المحذور المذكور .

وثانياً : ما ذكره بعض مشائخنا المحققين من (أن الفعل القلبي والفعل الخارجي وإن كانا متغايرين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لا شك في أنه لولا الفعل القلبي بما له من الغاية وهي استحقاق الاجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القربة فلا خلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بقايته على الفعل القلبي بقايته) .

الثالث : ما ذكره شيخنا الاستاذ توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وما خصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المذنب عنه ، بل جاز للغير الانتيان بالفعل عنه نيابة ، ويجوز التبرع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القربة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل النائب لأجل اعتباره في المذنب فيه .

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعي يصبح واجباً إذا وقعت عليه الاجارة ، و ح لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القرية والاخلاص ، و واضح أنه لا تنافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فان الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لا على نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا ولكن يرد عليه أولا : ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأمر المتوجه الى شخص آخر ، و عليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المنوب الى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل الثوب بلحاظ الأمر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً : أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فان الارام المتوجهة الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت : فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي استقلال ذمة الميت بالعبادات العائدة كما هو واضح .

ورابعاً : أنا لو أغضضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الأمر الى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلاً ، كنيابة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالعواف ونحوه ، بداهة انتفاء الأمر عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، و واضح أن المنوب عنه لا يقدر على الاتيان بامور غير محصورة ، وكل ما تجوز النيابة في الحج عن لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الأمر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الخي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الأمر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، و عليه فالنائب عن الغير في امثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادي المتوجه الى (١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع عبادات عن الميت من أبواب القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فمورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لاتنافي الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول : العمل المستأجر عليه قد يكون حراما ، وقد يكون راجحاً ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مستحبا . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة لهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو منتهى القاعدة الاولى ، إذ لا ترى مانعا عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لاتنافي الاجارة أو الجمالة وكذا ، صفة الاستحباب ، فانها لاتنافيها بطريق الاولى .

وعني هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النيابة في المستحبات ، كما لاوجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتيب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالإتيان بالزوافل والزيارات وبين ما لا يتوقف ترتيب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوها .

من كان أجيرا لغيره في الطواف

لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله : (فلو استؤجر لإطاقة صبي أو مشي عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الأصحاب هنا وجوها ، بل أقوالا : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الاجرة على بعض الأمور المستحبة . وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على كل مسنون كالإذان والإقامة وعلى ذكر الله كالتهايل . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة لا تصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص ٤٦٠ .

مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره ، او لمله في الطواف ، وقد نسب المصنف الى جماعة منهم الإسكافي . الرابع مذكوره العلامة في المختار من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : مذكوره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعاً او حاملاً بجمالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منها طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون أجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون أجيراً للإطافة به ، وقد يكون أجيراً لمله في الطواف . أما الصورة الاولى فانه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد يضمنه له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الايمان به عن نفسه وعدم إجرائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الأوامر المسوقة لبيان الأحكام التكليفية .

وبعبارة أخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للأجير ان يحتسبها عن نفسه . ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

وأما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف او للإطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة الصادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا تقع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة . ولكن الظاهر هو الجواز تبعاً لجم غفير من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط ، ومن الواضح أنه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها السائر عن نفسه للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف من أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أمارة : الأول : أنه إذا لم يسمه الحمل في قوله " من كان أجيراً لغيره " .

اعتبر في الطائف من الشرائط - كالشي على القهقري مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصعب الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج .

الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه ، فهي باطلاقها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا يتنافى قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : (لا يجوز أخذ الاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه) . أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة (٢) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم توصيلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القرية لا تنافي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجى ، كامتثال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هيثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبتة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في عمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفاء والمروة أيجزه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لبراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فلهاء عوض عن ويار القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حفص بن البخري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي : نسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لبراهيم .

راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . وج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .

(٢) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة اذا كانا مما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالأعلام بدخول الوقت أو الاجترار به في الصلاة ، والافتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الاجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا كان العمل المستأجر عليه حاوياً للشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعبدياً أو توصلياً ، وعائيه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا بايجابات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة (ع) حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة .

قوله : (وعلى الأئمة كما في الروضة) . أقول : هذا سهو من قلعه الشريف ، فإنه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والاقامة على أشهر القولين) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن ، وذنأ يأخذ على أذانه أنجزاً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة حمران باب هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : رأيت الاذان بالاجر والصلاة بالاجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن زيد ابن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) إنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين والله إني أحبك لله ، فقال له : لكنني أبغضك لله ! قال : ولم ؟ قال : لانك تبغي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعبد الله بن منبه ، والحسين بن علوان . ورواها الصدوق مرسل إلا أنه قال : تبغي في الاذان كسباً .

وفي ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : لا تعلمي خلف من يبغي على الاذان والصلاة ، الناس أجراً ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٢٥٤ . ما يدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهاءنا وفقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملاً وأداءً كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم في مواردنا . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً ذهب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات مطلقاً ما لم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أننا لم نجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة في قوله تعالى : (ولا يأت شهداء اذا مدعوا) . أن المنفي في الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ؛ وواضح ان هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة . نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة عياناً .

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة او أدائها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منهما واجبا كفائياً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفاي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فإنه واجب على جميع المكلفين ، لا على شخص واحد معين . ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واجبة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفايية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمل او الأداء حقاً للمشهد له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعاليم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الإيذاء على القائمين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يأت شهداء اذا مدعوا) وفي آية ٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتتمها فإنه أثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من ابواب الشهادات ص ٤٠٧ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

و ج ١ كآب باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ .

ورميهم الى الكذب وعداوة الحق . نعم لانضائق من القول بالكراهة ، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من العامة (١) على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعلم وجوازه ضعيفة السند ، فيرجع الى عموميات ما دل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتفقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الافتاء أمر بحاي في الشريعة المقدسة . فيحرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لأأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— في رواية حسان المعلم عن ابي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفي رواية الفضل عنه «ع» : إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بفضل . وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨ . .
وفي المصدر المزبور من ثل عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم . وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .
(١) قد تقدمت الاشارة الى آرائهم في ص ٤٨ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجزة مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحه
عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاء .
وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفرات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفي حسنة ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الاشارة الى مصادرها
في ص ٢٦٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بقی الكلام فی شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه في ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جماتها ، لعود النفع اليهم ، فان أي شخص اذا أتى بأي شيء يرجع الى الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين كالأموال المذكورة وغيرها جاز لولي الامر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساوياً لها أو أكثر منها ، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اقض في البلد ، وأذن وأنا كفيلك مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جمالة .

نعم يشترط في جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للعباس المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجاً اليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فانه تضییع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بحرمه أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فان الأدلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصدین لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فانه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه في أي جهة ترجع اليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصدین للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الأمور المستحبة ، وعاليه فلا وجه لاعتبار الفقر والاحتياج في المرتزقة كما ذهب اليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال : اذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة على ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بازائها .

فانه يقال : إن القضاء ونحوها وان كانت من الواجبات العينية فيما اذا انحصر القاضی بشخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثاله

بالواجبات العينية ابتداءً خصوصاً إذا أراد القاضي أن ينتقل من بلد إلى بلد آخر ، بل الأمر كذلك في جميع الواجبات العينية إذا توقف على الاتيان بها ترويج الدين ومصلحة المسلمين

بيع المصحف

قوله : (خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة) . أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره إلى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على الخطوط ، كبقية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فإن الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعرضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالخبر ونحوه ، فإنه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الأوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي .

وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الاوصاف الكالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار المشروط له ، إلا إذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحاً لسائر الخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ؛ ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع .

ونظير ذلك ما إذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسيج قاسان فإن أنه منسوج بنسيج آخر فإن الأول جودة نساجته يعد في نظر العرف مباحاً للثاني ، فيبطل البيع ، لأن ما جرى تنبيه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الأوراق المجردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل إلى الاول والثاني فيتمين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : مادل (١) على حرمة بيعه ، أي الأوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كا . عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : إن

على جواز بيع غلافه وحديثه وحليته . الثانية . ما دل (١) على جواز بيعه فتقع المعارضة بينها .

وقد جمع المصنف بينها بأن الطائفة المجوزة وإن كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها

— المصاحف لن تشتري فإذا اشترت فقل : إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن سبعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن بيع المصاحف وشراءها ؟ قال : لا تشتر كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفين وقل : اشتريت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في يب بأدنى تفاوت .

يب . عن جرّاح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تبع الكتاب ولا تشتره وبيع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

يب . عن سبعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي عن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١ كا ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٧ وج ٢ التهذيب ص ١١٠ . وج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عتبسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبيعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعالجها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنبسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان بوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والخائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشترى أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

ب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) : لا . بوضع عند القاوة والمنبر ، إلى أن قال (ع) : أشتره أحب إلي من أن أبيع . راجع المصادر المتقدمة .

ويدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (اشتري أحب إلي من أن أبيع) . وقوله (ع) في دحيحة أبي بصير : (اشتره أحب إلي من أن أبعده) . وقد ذكرناها في الفاشي . ط كوفي ثمراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهة البيع وكونه منافياً له خاصة الذين ، ولو كان النهي تفكيكياً لم يفرق فيه بين البيع والشراء . وليس كذلك ، بل هو مانع عن البيع . لأنها مانعة في الحرمة التكنيفية ، فلا دلالة فيها على الشراء . والله أعلم بالصواب .

مراراً . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجيرة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن ما دل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المبرحة بحرمة بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينها .

ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه فقطضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من أنحاء النقل والانتقال حتى الهبة المعوضة ، لوقوع العوض في مقابل الهبة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ما ذكرناه جريان السيرة القطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، وتدل على ذلك أيضاً الروايات (١) الدالة على أن المصحف من الحبوة ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد ، وإذا لم يكن للبيت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، فلم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أتلف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه نقصاً ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالضمان .

ومما تقدم يظهر ضعف ما قاله المحقق الإيرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالإرث) .

ثم إنه على القول : بحرمة بيع المصحف ، أو بكرهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا نصرف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا إمكان منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بأزاء ثمن بخس ، فإذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يحرم ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

(١) راجع ج ٢ كتاب ١٢ ما يربث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . وج ٣ ثل باب ٣ ما يحجب به الولد الذكر الأكبر من ترك أميه دون غيره . من أبواب ميراث الأبوين والاولاد ص ٣٤٣ .

الاول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابتة في الأوراق المملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم ينع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الاول فاما ان يبقى الخط في ملك البائع او ينتقل الى المشتري وعلى الاول فيلزم ان يكون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاتفاق . وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت اليه تبعاً لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهراً من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتباين والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الاوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فمورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كيفيات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاضرار ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرهم الى الاشياء انفسها بالاصالة والوصاف بالتبع ، كالاوصاف التي هي من اوازم الوجود ، وقد يكون نظرهم فيها ان اوصافها بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهيئة من الصور النوعية في نظرهم ، كالأوصاف الخشبية والكوز المصنوعين من الخبز ، فانها في نظر العرف نوعان متباينتان وإن كانت من مادة واحدة ، وقد يكون نظرهم الى كليهما كالفراش المنسوج من النسيج ، فإن الامتناع عن

(١) في ج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٦٦ : عن تقي ابن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصالح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس بصحيح . ورداه ابن ادريس في آخر السرائر نقلاً عن حنفية البرنطلي : لا بأس (ع) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح .

نظر اهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مبائن في نظرهم مع العبادة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الاول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج اوصافها عن الرغبات ، وأما القسم الثاني فالمالية فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فان النظر فيه الى كل منها ، وعليه فاذا تخلقت اوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما اذا باع كوزاً فبان كأساً ، او باع فراشا فظهر عبادة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكالية فان كان لوجودها دخل في زيادة الثمن ثبت عند تخلقها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبايع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مبهوضة ، كما ياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش في المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالاً ، ولا مملوكة بنفسها ، ولكنها دخيلة في مالية الاوراق ، فان هذه النقوش في نظر اهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع احد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان اوراقاً خالية عن الخطوط ، او كتاباً آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع في نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المفاتيح مثلاً نوعان ، والجواهر والبحار متباينان ، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمة او الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما في رواية سماعة من قوله (ع) : (وإياك ان تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب) .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعة عليه في الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانعة :

الاول : ان يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحلقة ، ولكن يشترط المشتري على البايع في ضمن العقد ان يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآن - مجاناً ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فانه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط في العقد ، بداهة ان غرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لاشتري غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : ان يكون المبيع بالاصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البايع وتنتقل المادة الى المشتري .

حكم بيع أبعاض المصحف

لا يقال : اذا كان المبيع هو الامور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف .
على وجه الاطلاق حتى اذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الاوراق .
فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا اذا اشترط المشتري على البائع صحة النسخة .
فيثبت للمشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

اذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرهه فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين ،
أو يبرى الى الأبعاض أيضاً ؟ . ربما قيل بالثاني ، لقوله «ع» في رواية سماعة المتقدمة
(وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حرما وعلى من باع حراما)
فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الخطب
لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب التلخيص
واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الابواب ، كبعض كتب الحديث .
ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة
وشرائها من غير تكثير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من
متفقه أنه أفنى فيها بكرهه البيع فضلا عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل
كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه
جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لأننا إذا
فهمنا ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق
بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض
كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحمل الأخبار المنسوبة
على الكراهة .

ولكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فلو
الادلة المانعة عن بيع المصحف لم يجر الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة :
الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدى منها الى الأبعاض المنفردة .
المصحف فضلا عن التعدى الى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين مه ره ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) . أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى : جواز تملك الكافر للمصحف وعدم جوازه . الثانية : أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أو لا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولوية القطعية .

أما الناحية الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فإن مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أنا لم نجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس .

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل مايفنم وما لايفنم من المبسوط ، أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدلل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوده : الأول : نحوى مادل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولاً : أنه لا دليل على ذلك ، بل مادل على وجوب بيعه يدل بالانترام على تملكه إياه ، إذ لا يبيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموده المسلم فإنه يمتع عليه ، مع أنه لا عتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فإنه مضافاً إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جملة في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الاسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) . بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

وفيه أولاً : أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الإسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الإسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الإسلام مستندة إلى الحجج الواضحة والبراهين اللائحة بحيث يفهمها كل عاقل عاقل مميّز حتى الصبيان ، ويتضح ذلك جلياً كما يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدئ والمعاد وغيرها ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج إلى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فأنها تنبني على خيالات وأهوية . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمة الله .

على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجا ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فإذا وكل مسلما في بيعه وشرائه والتصرف فيه والانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .

وفيه أولا : أن بيعه منه لا يلزم تنجسه ، فإن بينها عموما من وجه ، كما هو واضح .
وثانيا : أن ذلك من صفريات الاعانة على الائتم ، وقد علمت في البحث عن بيع العنب ممن
يجعله محررا أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .

ثم إن الوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فإنها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضا ، خصوصا إذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

جواز السلطان — جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

مسئ (ره) ذكر : (أن أبعاد المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلاً ، وأما ما عيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم تحقق الإهانة والعلو) .
أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماماً إذا كان جزء من كتاب آخر ،

جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

الثانية : جوائز السلطان وعمله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً ،
ورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص بأكل فريضة من أموال الناس
، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعمله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه
المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس
الذهب .

المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم — ولو
وجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم
الحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم
الحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور :
الأولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا
يتردد ذلك ، لعموم قاعدة اليد المتعصيدة من الأخبار الكثيرة الواردة في موارد
الروايات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

يب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ما ترى في رجل يلبس أعمال
المنكر ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزله عليه فيضيعة ويحسن إلي وربما
أمرني بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك المهنأ
ويجنيه الوزير . صحيحة .

يب . عن أبي المعز قال : سألت رجلاً أبا عبد الله «ع» وأنا عنده فقال : أصابحك الله
أمر بالاهل فيجيزني بالدراهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحج بها ؟ قال : نعم . صحيحة .
يب . عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن —

وقد استدل المصنف (ره) على ذلك مضافا الى الروايات الخاصة بالاصل والاجماع ، أما الاجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاخبار الخاصة الزائدة في المقام ، فلا يكون إجماعا تعبديا .

وأما الاصل فإن كان المراد به قاعدة اليد - وإنما عبر عنها بالاصل للمساعدة والمساعدة - فهومتين ، لأنها من القواعد المسلمة بين الفقهاء ، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فإن الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضا ، وإن أراد بالاصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً .
وقد يقال : إن المراد به أصالة الصحة ، فإن القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة ، والمفروض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة بقية المسلمين .

ولكن يرد عليه أنه لم يعم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكي يتمسك باطلاقه في كل مورد يشك فيه ، ودليلها إنما هو السيرة ، وهي من الأدلة البينة ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والايقاعات . مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني تحقق صحيحاً أو فاسداً نحلل في إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحة ، وأما إذا شك فيه من جهة أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة .
ومن هنا لو أشار أحد الى دار معينة وقال بعثك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتفت قاعدة اليد ، أو إذا قدحنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالاصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والذهنية . وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال إذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الاصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما إذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الاباحة محكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة الى الجائر من مالكمها السابق ، فيجزم تنازل تلك الاموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

— والحسين «ع» كانا يقبلان جوائز معاوية مجهولة ليحيى .

يب . عن محمد بن مسلم وزارة قالا : سمعناه يقول : جوائز العمال ليس بها بأس .
مضمرة . ومجهولة بعلي بن السندي . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ التمهيد .
ص ١٠٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال
نما يكتسب به ص ٤٥٣ .

قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .
وقد احتتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك الى رواية الحميري (١) .
ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلّة فلا يجوز الاستناد اليها . وثانياً : أنها غريبة عن محل البحث ، فإن مورد كلامنا هي الصورة الاولى ، وهي ما إذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرّم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة الى الصورة الآتية .
ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم .

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، ولعلّه لا يعلم باشتغال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين :
الاولى : أن لا تكون الاصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي ، والثانية : أن تقع المعارضة بينها في ذلك .

أما الناحية الاولى فذكر المصنف ان التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو ، الاول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء .
ولن كانت الشبهة محصورة ، كما اذا دفع الجائر الى أحد جارية ، وعلم المدفوع اليه بأن إحدى الجارتين مفعوبة إما هذه الجارية وإما الجارية الاخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولده ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً ما في يده ولا يبرع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه الخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو عاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل به وإلا فلا . مرسلّة . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ثل باب ٨٠ .
إن جوائز الظان وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

عمل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .

وقد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوده شتى ، وأشار هنا الى واحد منها .
وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعائياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه مفصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس منوطاً في تنجيز العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل الحجة الاساسية في تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من اطراف الشبهة مقدوراً للمكلف بالقدر العقلية ، وإلا فهو لا يوجب التنجيز ، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع اطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، وإلا فلا ، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتفصيل المصنف في المقام .

والتحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة ايضاً سواء كان أخذ المال من الجائر مجانياً أم مع العوض ، وذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد ، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقاً على ما يبد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناظر في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تمارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأمال المسأل الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا ظهر انه لو كان للجائر شركوان ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جاز للباح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر يبيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

باب بدل بن جلي كراهة اخذ المال

بن الجائر مع العلم بوجود الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : (ثم لم يرجع جلي بن جلي عن الاخذ) . اقول : كره جماعة اخذ الجائزة من الجائر مع قيام اليقينة في الجواز ، واستندوا عليه برجوه :
الاول : انه لا بد ان يكون ناسخا منه حراما واقما ، لكن قام الدليل على جواز بدوله ظاهرا ، فيكره كراهة

وفيه انه لو كان الاحتياط يوجبها لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما اخذ من أي احد من الناس حتى المتورعين في امورهم ، لوجود الاحتمال ان ذكر في اموالهم ، مع ان لم يلتزم بها احد في غير جوائز السلطان .

الوجه الثاني : الاخبار الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وقولهم «ع» : (فن ترك الشبهات نجا من المحرمات) وكقوله «ع» : (الوقوف عند الشبهة خير من الاتيها في الهلكة) وكقول علي «ع» لكيلا ينزاد : (أمثوك دينك فاستطعت لدينك بما شئت) . وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رغب حول حمى أو شك ان يقع فيه) . وغير ذلك من الروايات .

وفيه انه ان كان المراد بالريب او تشبهة التي جعلت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشتبهة في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ماشذ وندور مشتبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشتبهة في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التخلص من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجزول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة .

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في اموال الجائرين أشد من الاحتياط في اموال بقية الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا الى إثبات

(١) راجع ج ٣ مل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب منقذات القاصي

الكراهة في جواز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فلا خبر المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاجتناب فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا اليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لاشبهة في ورود النهي - إما تحريماً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهاً كما في جملة اخرى منها - عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوازمهم عموماً من وجه ، إذ قد يكون اخذ محباً للظلمة واعوانهم من دون ان يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله حتى صاروا من اولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوازمهم واموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم وعدائهم ، كما اذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من اجرة المثل . ودعوى كون الاجارة خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الاخذ مجاناً او مع العوض .

الوجه الرابع : قوله (ع) في رواية الفضل (١) : (والله لولا اني أرى من أزوجه بهامن عزاب بني ابي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها ابداً) . فان هذه الرواية صريحة في ان الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل ابي طالب لثلا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان اشتهز الامام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال ان يغصب احد حق غيره ، ثم يهدي اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ما اعطاه الرشيد للامام (ع) لا يخلو إما ان يكون من امواله الشخصية ، او من بيت المال ، او من مجهول المالك ، او من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني او الثالث ، فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للامام (ع) ، وإن كان من الرابع فلا إمام (ع) ،

(١) مجبولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٠. إن جوازم الظالم وطعامه حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه ويوصله الى مالكة ، وله ان لا يأخذه اصلاً . اما ان يأخذه ويزوج به عزاب بنى ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان يقال : إنه من جهة كون الامام (ع) أولى بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور : منها إخبار المجيز) . اقول : ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين . منها إخبار الظالم بحليلة الجائزة وكونها من امواله الشخصية ، كأن يقول : هذه الجائزة من تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للاخذ التصرف فيه . ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوتها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب ، بل مما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعاً لظاهر الجدائق ، إلا أنا لم نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل . وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حجية قول ذي اليد ، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً .

وفيه أن إخباره بحليلة ماله لا يزيد على يده ، فكأن إخباره يدل على الملكية الظاهرية فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضي الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تثبت به الكراهة المصطلحة الناشئة من الحزاة في الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المتنبي والمحقق الأردبيلي ، بل عن ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه الوجه الأول : فتوى النهاية والسرائر باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية وعليه فلا يحتاج الى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية . الوجه الثاني : ما حكاه المصنف عن المتنبي من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يظهر بالتخييس ، لما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولوية القطعية . ويرد عليه أولاً : ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة

البدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصلحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله وقدرأ في ذاته فلا معنى لتطهره باخراج خمس ، فإنه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصلحة في نظر الشارع .

وثانيا : أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة وحليته من الأموال لا استحبابه ، فإن اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه فتوهم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شبهه بالمتناقضين .
وثالثا : أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يفي من الحق شيئا .
ورابعا : لو سلمنا جميع ذلك فأنما يدل على طهارة المال باخراج الخمس ، ولا مناقات بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث : الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب :

وفيه أولا : أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها ، وعليه لمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لا استحبابه .

وثانيا : أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، لكونها من الغنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للإنسان يوما فيوما . فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها ، لا من حيث اندراجها في الأرباح ، فلا بد من الالتزام بثبوتها فيها مرتين ، ولم يلتزم بذلك فقيه .

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التخمين بمنزلة المصلحة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفا .

ويضاف إلى ما ذكرناه أننا لم نجده في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١).

(١) في ج ٢ كل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ . في صحيحة علي بن مهزيار قال : كتب إليه أبو جعفر «ع» وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة إلى أن قال «ع» : قال الله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم) الآية ، أنه أن قال (ع) : والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنمة بغنمها المرء والفائدة بقيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر —

ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح الحاصلة يوما فيوما . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموثقة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان .

الوجه الرابع : ما ذكره المصنف من (أن المستفاد مما تقدم — من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بترويح عذاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم ، ومن غيره — أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة) . وقد تقدم أن الوجه في إثباته (ع) عن قبول هدية الرشيد لزوم المسألة ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الإمام عليه السلام إياها .

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاماتها معاملة مجهول المالك ، كما هو كك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني . وقد كان ذلك دأب بعض الأعظم من السادة (ره) .

وأما الناحية الثانية — وهي ما كانت الأصول معارضة في أطراف الشبهة — فتفصيل الكلام فيها يقع نارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يميز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجانا أو مع العوض ، وقد يميز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يميز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في إنحلال العلم الاجمالي فيه إلى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلا بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسومة ، أو لأنه لم يميز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استنادا إلى يد الجائر التي هي أمانة الملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت

— وفي الباب المذكور من ثل وفي ج ١ كما ص ٤٢٥ . وج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ مافية الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيا على حرام لاصلاة لي ولا صوم ؟ فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربها وحرث بعد الغرام أو جائزة . ضعيفة يزيد .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت . موثقة لعمار ومصديق وغيرهما .

جواز السلطان — أخذ المال منه مع العلم الاجمالي وجود الحرام في أواله ٥٠١

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الإغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبقة بيد أخرى ، وبين الأموال التي اخذت من المباحات الأصلية ، فان أصالة عدم الانتقال في الاول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الاصول ونساقطها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان احد هذه الدينارين حرام ، فانه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الاول ومثاله اذا أعطى الجائر كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالاً باشتغال الكيس على دينار محرم ، فان اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر ، فكأنه من الاول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجري في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الاول .

ولكن التحقيق انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الثاني والثالث . والوجه في ذلك ما فصلناه في علم الاصول . ومجمله ان العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الاطراف المعينة التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين ، وأصالة عدم كون ما يختاره المجاز حراماً معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراماً ، وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة أخرى ان المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصول في أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم البدلي : بأن لا يتمكن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى لعبده : يحرم عليك السكنى في الدار المعينة عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعاقب التكليف بين دارين فانه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيها معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوه :

الاول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال اذا أُجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول ، وأما اذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني : قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الأحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية الواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة ما بيد الجائر معاملة الملكية . وفيه مضافاً إلى ما أوردناه على الوجه الأول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لا يكون سباً ، ولكن ذلك لا يثبت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فإذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئاً ولم تترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في العقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة العقود إذا شك فيها لأمر يرجع إلى الصيغة ، لعدم الدليل . أزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية ، أو لا تثبت بها لوازيمها .

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الأولى : الأخبار (٢) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال إلى مالكه إذا كان معلوماً ، وأما إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال للأخذ .

وقد استدل بها السيد في حاشيته على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام .

(١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلامهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فلبس هو ؟ قال : للذي ادعاه . مرسل . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعة جلوساً من أبواب كيفية الحكم ص ٢٠٢ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباء بجهالة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٥٩٨ وج ١٠ الوالي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كآب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة الى حلية الرباه بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهيلاً للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعايه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباه مع العفو عن الرباه وضعباً وتكليفاً بعد التوبة . وح فشان الرباه شأن ماسلف (ما يدل على العفو عن الرباه) وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأنهار الكبار ، وكذلك التصرف في الأراضي المغصوبة لامة الغريق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، فانها تبدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة تفصيلاً . ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة اخرى أن تلك الاخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولا أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وعنوان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المردد لوجود له حتى في علم الله ، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشهيدين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي . قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لا تؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجرانها في الطرف الآخر ، للعلم بمخالفتها للواقع في أحد الطرفين .

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي وثل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرها من أبواب الاطعمة المحرمة

ص ٢٦٢ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . وج ١ البحار ص ١٥٦ . وج ٢ ثل باب ٣١

عدم جواز الاتفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

قوله : (فهو على طرف التقيض مما تقدم عن لك) . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصيصاً .
الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما أن يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، او يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فخالصها ان الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر بوجوب حلته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً لئال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغرابة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه إباحة واقعية في موارد كثيرة ، كأكل طعام الغير في الجماعة ، والتصرف في أرضه لإنجاء الغريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الأراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتد الخمس ، فان الأئمة قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم ولكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الاثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله (ع) في رواية أبي ولاد المتقدمة (٢) : (فلك المهناء وعليه الوزر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاقها يقتضي إباحة اخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام ، ولم يتفوه به احد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحمله على الشبهات البدوية ، او المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التنجيز .

ولنا ان نمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فان السؤال فيها من جهة ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا يبالي بالحرام ، وح فتكون أمواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتمالاً موهوناً في حقهم .

ويلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيحة أبي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق بن عمار (٣) .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢

(٢) في ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سأله عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : يشتري منه مالم —

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعية ، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع ، كبقية الأحكام الظاهرية . ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن ثبوتها لجميع الأطراف ، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام ، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتخرج موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً .

فما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة : وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا يحتاج الى الاعادة ، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة .

الأمر الأول : ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مفسوبة ؟ أقول : إن علم الآخذ بحرمة الجائزة تارة يكون قبل استقرارها في يده واخرى بعده . أما الجهة الاولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك ، للعلم بكونها مال الغير ، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه ، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده ، فإن التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف . وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ ضامناً للمالك مع التلف ، لأن يده يد عدوان . نعم يجوز أخذه لا يصاله الى مالكه اذا كان معلوماً ، أو يطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً . هذا كله اذا لم ينش ضرراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، للاخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة .

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً ، أم لا يجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها ؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه . وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد .

وتوضيح مراده : أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل ، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلاته مع سعة

— انه ظلم فيه احداً . موثقة بإسحاق بن عمار . راجع ج ٢ ثل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥ .

(١) قد تقدمت الاشارة الى معيارها في ص ٤٤٥ .

الوقت ، وتمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته لا بطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساد عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فإذا تمكن المصلي مثلاً من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك اذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخف كليهما ، بأن كانت عنده فرقتان من العامة ، فرقة تجوز المسح على الخف ، وفرقة لا تجوزه عليه ، فإنه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها اذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الاكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الإكراه على الولاية من الجائر أن الاكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فإذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خمر ، والآخر خمر ، فإنه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الإكراه إنما هو على الجامع ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فإذا اقتضت التقية ، أو الاكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مغموبة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وأمثالها تتأدى بأخذها بنية الرد إلى مالكمها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية . ثم اذا أخذت لابلية الرد ضمن الآخذ مأخذها ووجب عليه عند التلف أداء مثلمها أو قيمتها للمالكها ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان مأخذت .

وأما اذا كان الآخذ بنية الرد إلى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأن الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضا بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكة ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلاً اذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب إلى البيداء لغرض عقلائي ، ولم يرض برده فإنه لا يجوز لاحد أن يأخذه ويحفظه للمالك بزعم أنه إحسان اليه ، لانه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده إلى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لا شبهة في جواز الأخذ بنية الرد إلى المالك ، ولا يكون الأخذ جينثذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لا شرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس لقصد الرد إلى المالك وعدمه موضوعية لعنواني الإحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون القصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى الثالث لا ريب في جواز الأخذ بنية الرد إلى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفريط ، لأنه محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولاً لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في مفهوم الأخذ ، كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الأمانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد إلى المالك فتلف عند الآخذ ضمن للمالك ، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضه لسلطانه ، فهو حرام وضماً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوباً ، سواء كان الأخذ بنية الرد إلى المالك أم لا ، لقوله : (لا يحمل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيئة نفس منه) . ولقوله (ع) : (فلا يحمل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان . ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فإن ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه . وهو ضعيف ، أما الرواية الأولى فإن الحلية والحرمه فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود إلى المتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد إلى المالك خارج عن حدود الرواية ، فإنه ليس من المنافع العائدة إلى الآخذ ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك ، وليس للآخذ منها إلا العناء والكلفة . وأما الرواية الثانية فأنما تمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد إلى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقليل والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه منصرف عنه عرفا ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الأخذ ، فترتب عليه أحكامها الرضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا وحكما ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في مؤتمة أبي بصير (١) من أن (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى يقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضا . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراما . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان وأما الجهة الثانية : - وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغسوبا - فظاهر المصنف وصرح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الاولى : هل الأخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمتنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الأخذ حفظ المال وإيصاله الى مالكه بعد العلم بالحال ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير العنوان .

أما المسألة الاولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا ، قال : (لأنه يد أمانة فيستصحب) . إلا أنه لانهم وجها صحيحا لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الاول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الأخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلا بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه بذهبي البطلان ، ولا يناسب مقام الشهيد ، بداهة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين كون المستولي كبيرا أو صغيرا ، عاقلا أو مجنونا ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجني عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون السيد يد أمانة . حتى تستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغسوبة ، فتكون يد الأخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانة .

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالي العلم والجهل ، ولامتنافات بين الحكمين على ما حققناه في علم الأصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها إلى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها إليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الأيدي على المال المقصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) . وأما المسألة الثانية : — وهي أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان — فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد إلى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب إليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب إليه السيد في حاشيته .

وقد استدلل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من الجائر بنية التملك وإن كان جائزاً بمقتضى الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقعاً ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلاف — وتبدل قصد الأخذ . وبني على حفظ المال للمالك ورده إليه — شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فنستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الأخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد إلى المالك في مسائلنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والخيانة إلى الإحسان والأمانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الأخذ ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الضمان في الأمانة ، وبأن الودعي محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه والتحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الأمانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصول غايته ، وهي الأداء ، لما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة بد أمانة لا تزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن اليديهي أن مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد إلى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الأحكام الثابتة على الأشياء بعناوينها الأولية لا تنافي في الأحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد ما أخذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك . أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في يد الآخذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده . وإنما الكلام في معنى الاداء فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتخليه بينه وبين ماله ، أم حمله اليه وإقباضه منه . قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ، أي حملها اليهم وإقباضها منهم . ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخليه بينها وبين صاحبها ، كما عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حمل الوديعة اليه ذمه العقله ، خصوصاً اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتاج النقل الى المؤنة ، بل ربما يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم . نعم لو نقلها الودعي من بلد الإيداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : — أعني ما اذا كان المالك مجهولاً — فيقع الكلام فيها من جهات شتى الجهة الاولى : هل يجب الفحص عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله المصنف ، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة من الروايات (٢) .

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) . (٢) كما وب بن عمر بن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني امية فقال لي : استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال : انت فذاك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغمضت في فيه ؟ (ثم قال) الفتى : جعلت فذاك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أنفل قال له : أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطابقات بهذه الاخبار :

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بإبراهيم بن اسحاق ، وعني بن أبي حمزة البطائي . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ١ كما باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ . كما وب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله «ع» عما يكتسب من التراب فأبيعه لما أصنع به ؟ قال : تصدق به فأما لك وإما لأهلك الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بعه ، قلت : فبأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأى شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهلك الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومفهم . راجع ج ١٠ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ كما باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ ثل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن «ع» قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألني درهم فلما وقيت المال خیرت أن الأرض وقف ؟ فقال «ع» : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بغلتها . مهمل بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفي ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكتسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عسيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه . الى أن قال «ع» - : إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنه . حسنة بإبراهيم . وهكذا في رواية أخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . ما يدل على ذلك

فمنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الودعي حولا ، فان أصاب صاحبها ردها اليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصال حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق فقده الرجل المدين .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ . عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرده فان أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يعيدها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والقرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار القرم غرم له وكان الاجر له . ضميعة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سأل حفص الاعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : نوصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موثقة باب سبعة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ ك باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ . وج ٣ ثل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ ك باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ . (٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق فقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأنصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفي الوافي عن عن الفقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق بها . مرسل .

وسمها رواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال : سئل أبو الحسن الرضا «ع» وأنا حاضر إلى أن قال : فقال : رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى متاز لنا فلما أن صرنا إلى الطريق أصبنا بعض متاعنا معنا فأبى شيء نصنع به ؟ قال : تحملونه حتى نصلوه إلى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كنتم كذا فبعضه وتصديق بضمنه ، قال له : على من جعلت قداك ؟ قال : على أهل الولاية . فان قوله (ع) : (إذا كان كذا فبعضه وتصديق بضمنه) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك وبطل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن المالك فيها هو عدم إمكان إحصاء المال إلى مالكه ، فيتعدى منها إلى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ماورد في قضية إبداع اللص ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الأصول ، وأشرنا إليه مبراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعدى منها إلى غيرها . وأما ماورد في تعريف اللقطة حولاً ، والتصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في مفهوم المالك الذي يتعذر الوصول إليه ، وهو مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك . وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتعدى عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد المالك بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى جزائية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك ،

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوها أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال المارقة والغنيمة والغصب ، والمال المأخوذ من الخائز مع العلم بكونه مضموماً ، ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لشمولها الأمانات المالكية والخيرية ؛ وأخص

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض النسخة
راجع ج ٤ ثل باب ٧ جواز الصداقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٢١١ .
وج ١٠ الوافي باب ٥٢ المال المفقود محتاجه ص ٥١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتى التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، ففتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حققنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الأصول أنه إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الأغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى مادل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكة ، واليأس من العلم به استناداً الى مادل على سماع قول المدعي اذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقه باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطلان الوجهين المتقدمين ، فإنه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالكة الواقعي ، أو الى مالكة الشرعي ، والوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك .

أما الوجه الأول : فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي اذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما اذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهده إلا بإبصاله الى مالكة ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية . على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .

وأما الوجه الثاني : فيرده أن التوصيف ليس له موضوعية لإعطاء اللقطة لمن يدعيها . بل هو لحصول الاطمئنان بصديق المدعي في دعواه .

وأما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ،

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .
وأما حمل فعل المسلم على الصحة فغاية ما يفيد أنه لا يباين المدعي معاملة الكاذب ، لأن
تترتب على دعواه آثار الواقع .

وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على
مال الغير ، فلا تبراؤه إلا بإبصاره إلى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك وكيفية

الجهة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفية ، أما مقدار الفحص فهل
يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاثبات بصرف الوجود
من الطبيعة في امثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العرفي والمركز الشرعي ، على أن
الامر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في
جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح
بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية حفص
المتقدمة (٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي
منها إلى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث فقيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وغير
منهجية بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها زائدة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن سلمنا
عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التعدي عنه إلا إلى خصوص إيداع الفاسب ، أو إلى
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها إلى مطلق مجهول
المالك فلا وجه له أصلاً .

تذييل

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة بكمالها ، وقد أفيدت هنا أمور ثلاثة ، الأول : ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة تحديد المستهى ، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك ، وعليه فلو حصل اليأس من الأول ، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص .
الوجه الثاني : أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك . وأما التحديد بالسنة فيحتمل على الغالب ، لحصول اليأس عن الوصول إلى المالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث : أن التحديد بالسنة أمر تعبدى ، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده .

أما الأول والثاني فلا وجه لهما ، إذ لا يجوز لرفع اليد عن الرواية الظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة . وإذن فيتعين الوجه الثالث ، سواء حصل للاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فإن الاطمئنان حجة عقلائية فيما إذا لم تقع أماراة شرعية على بخلافه . وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة .

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام ، ويظهر من الملاحظة مع الروايات الدالة على اعتبار السنة ، ولا يمكن لأحد من جملة إمامنا علي بن أبي طالب عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالليل ، وجوب التعريف به إلى سنة ، فإذا وضعت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال : إن تعريفها ثلاثة أيام مقدمة للتصديق وجوب التعريف إلى سنة كإقامة مقدمة لجواز التملك . على أن ما يدل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

(١) كرواية ابن بن تغلب . ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن موسى الحميداني ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩ . و ج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠ .

إن أجره الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة : إذا احتاج للفحص عن المالك إلى بذل أجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ . قال المصنف : (لو احتاج الفحص إلى بذل أجره دلالة صريحة عليه ، فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين أجره الدلالة ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لموقوف الواجب عليه) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالغصب والسرقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاده إلى ملائكة . وقد يستند إلى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو الصبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على التلف ، وكاللقطة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه من التلف وإبعاده إلى ملائكة من جهة الحسبة .

أما المهور الأولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الفاسد ، لوجوب رد المفعوب المملوك وإن توقف ذلك على بذل الأجرة . ودعوى أن إيجاب أجره الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو منفي في الشريعة دعوى جزائية ، لأن حديث نفي الضرر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث . وحيث إن الفاسد وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم والعدوان فلن الشارع يلزمه رغباً لانتفاء رد المفعوب إلى مالكه حتى مع الاحتياج إلى بذل الأجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً أو ثوباً ثم تلفت في أنفاس البناء فأنه يجب عليه رده إلى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتقرير الفاسد ومن هنا اشتهر أن الفاسد يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية - وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعي - فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يهرتها من كيسه عن المالك ، فإنها

(١) في ج ٣ ثل باب ١ وجوب رد المفعوب إلى مالكه من أبواب الغصب ص ٣٢٥ .
عن نهج البلاغة ظل أمير المؤمنين «ع» : الحبر الغصب في الدار رهن على شراها . مرسل

وجده أخذها منه ، وإلا فن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون اجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فإن اليد فيها كانت يد عدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالک واجب على الواجد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مبدعاته ، فتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبيعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالک . وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فاذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالک مع الامكان وإلا أخذها من المال الذي هو تحت يده ، وإن إمتنع الواجد من بذل اجرة الفحص رجع الى الحاكم الشرعي ، فيعطئها من بيت المال ، أو من مجهول المالک .

هذا مع ان دليل المقدمة المذكور لو تم فانما يتم فيما لو كان الفحص يتوقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فاذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفي الضرر ، كسائر التكاليف الضرورية التي ترتفع به .

هذا كله اذا لم تقم قرينة على عدم رضا المالک بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يضع يده عليه ، ويحفظه للمالك ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالک

الامر الثالث : ما هو مصرف مجهول المالک ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً للمالك ، ويوصي به بعد مماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للإمام (ع) ؟ وجوه : الأول : ان يكون ذلك للإمام ، لقوله (ع) في رواية أبي يزيد (١) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ٣ ثل باب ٧ جواز الصدقة

بالقطة من أبوابها ص ٣٣١ . وج ١٠ كآباب ٤٩ اللقطة من العيشة ص ٣٦٧

الامام نفسه . فيكون حلقه «ع» في محله ، اكون المال له واقعاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فلعله دفع للتهمة عن نفسه ، أو إحسان منه الى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلقه على ان المال له ، لعلمه بموت مالكه ، وأنه لم يترك وارثاً غير الامام ، ويحتمل ان يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للامام (ع) ، ومن الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبي مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : ان يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مهزيار (١) التي تبين موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق الهمداني ، بل ذكر المحقق الايرواني أن (هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس) .

وفيه أولاً : ان هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها انه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لا تنكردلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في ابواب اللقطة على ان واجدها مخير بين تملكها ، وبين التصديق بها عن مالكها بعد ان يعرف بها . سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من انه اذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فانه يرجع في ذلك المال الى البائع ، واذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسة ، وكذلك ماورد في جملة من الاحاديث (٣) من انه اذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فانه يملكه ويعطي خمسة من غير مراجعة الى المالك .

وثانياً : انا اذا اوسلنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة ايضاً فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطلقة بالنسبة اليه ، فتبقيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : انه يجوز للواجد ان يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قليلاً قليلاً

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٩ من ابواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٠ الزاوي باب ٤١ اللقطة ص ٤٨ . وج ٦ كا باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حتى يخرج ، ويدل عليه بعض الأحاديث (٢) .

وفيه انه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالک ، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير للإمام ، فانتقل ميراثه إليه ، وأنه (ع) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان ان يتصرف في ذلك المال ، ويتصدق به قليلاً قليلاً حتى يخرج ، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأُم مدفوع بالأصل . وجريانه في الشبهات للموضوعية غير محتاج الى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والأُم فلمله كان مقطوع بعدم ، لحضي مدة لا يحتمل بقاؤها فيها ، ولهذا لم يأمر الإمام (ع) بالمفحص عنها ، ويؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة) فإن ظاهر هذه العبارة انه تفحص عن الوارث ، ولم يجد فافهم . ومع الاغضاء عما ذكرناه ونسلم بسلامتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالک هي للعموم للمطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لا يقال : إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فانه يقال : لامتناعات بينها ، فإن الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يخصص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الاولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة ، ولم يصل اليهم ، فورد كل من الخبرين غير مورد الآخر . والذي يستل المحط أن كلتا الروايتين مجهولة .

(١) كا ، عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأريك في إعلاي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيهما واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كباب ٤٧ ميراث المفقود من الموارث ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . وج ٣ ثل باب ٦ حكم ميراث المفقود من ابواب ميراث الخنى وما اشبهه ص ٣٦٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم ابي روح صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) : اني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فبقي المال عندي كيف أصنع به ولمن ذلك المال ؟ فكتب (ع) : اتركه على حاله . مجهولة بهيثم .

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٥١٢ .

التصدق بمجهول المالك بالأولوية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآية وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دفعه الى الحاكم ، فانه ولي الغائب ، وقد استقر به المصنف (ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصديق به ، واذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو بدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ما إذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل النوبة الى غيره ، كما أنه لانتبث للحاكم ولاية على اليتيم مع وجود الجد له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن الواضح أن الحاكم وليهم . أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه .

فانه يقال : أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكيمة فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه اليه ، بل الواجب على العاقل أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ما أفتى به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع ، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وإطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم ، فكذلك لا يجب تحصيل الاجازة منه في إيصاله الى موارده ، لا إطلاق الروايات المتقدمة . نعم الأولى اختيار أحد الأمرين ، لوجود القائل بوجوبه . لكن لا بد وأن يكون الدفع الى الحاكم بعنوان أنه يوصله الى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب إما دفعه الى الحاكم . وإما تحصيل الإذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يتعين إلا باذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيينه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينهما ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك) . أقول : المال الذي لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالك معلوماً من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال إلى مالكه . قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) . أقول : حكى عن صاحب الجواهر جواز التصديق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملاً باطلاق الروايات المتقدمة . وبهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه يتعذر إيصال ماله إليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك .

وفيه أولاً : أن المتبادر من مفهوم الصدقة وإطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء ، كما ذهب إليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بُين مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصديق موضوعاً . ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل النوبة إلى التصديق به . وعليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاءه .

قوله : (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان) . أقول : لادليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترمي به إلى أهل الكوفة وتقول : ويلكم يأهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين ، لكونه خارجاً عن

(١) - ص ٥١٠ . (٢) - ص ٥١٢ .

(٣) - سورة التوبة ، آية : ٦٠ .

القسمين المذكورين . ويضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» في رواية ابن أبي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم الفرق بين الهاشمي وغيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المفروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر للمالك) . أقول : هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها . التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له ، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً باليد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالإشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جنتين منها : الأولى : أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فإن جاء لها طالب ، وإلا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه ابتداءً إلا بنية الإحسان الى المالك بحفظه له وإيصاله اليه ، ثم يتصدق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المغصوب من الغاصب إلا بنية الرد الى المالك .

الثانية : أن اللاقط إذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصدق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الإشارة اليها .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الأول : أن تكون اليد الموضوعه على مجهول المالك ابتداءً يد أمانة . الثاني : أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان ، ثم تنقلب الى يد أمانة وإحسان ، كمن أخذه بنية التملك ، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله اليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

في التصديق بمجهول المالك ، وهو يتنافى الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بما لا الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا يتنافى ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الأولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الائتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد شتى ، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسئلة . الثانية : أن الائتلاف إنما يقتضي الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا إذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان يبدله لكان البديل أيضاً بمجهول المالك ومشمولاً لمسا دل على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع العدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حفص المتقدمة الواردة في إيداع اللص ، فإنها ظاهرة في أن التصديق بالودعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطابقة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، كما عرفته سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الإطلاق يرجع إلى البراءة .

وأما المقام الثاني - أعني ما إذا كانت يد الأمانة مسبوقة بالضمان - فقد يقال : إن اليد الموضوعية ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المفروض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضاً ما لم تؤد ، لما ذكرناه سابقاً من أن الشارع قد جعل ضمان اليد متوطاً بالأداء ، فلما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد إلى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاه فيه لا تراحم ما فيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولاً : ما عرفته آنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان لازم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حمزة المتقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فإن الفتي قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابه الإمام (ع) بالتصدق بجميع ماتحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كانت التصديق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له . عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لفراغ الذمة تسهيلا للامر على الفاضلين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمة — كرواية ابن أبي حمزة وغيرها — الأمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فإن الدين وإن كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لا إطلاق تلك الروايات المتقدمة ، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقية عنده ، لأن أخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لا يرجع .

وعلى الجملة لا يجري على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية . ومن جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب اليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقاً (إما تمكياً للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للرسالة المتقدمة عن ثر) وهي ماروى من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستفادة ذلك من خبر الوديعة) .

ووجه الضعف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبقة به فضلاً عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما رسالة الصرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : (ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الأخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان إن كان لقاعدة الضمان بالانلاف فاللازم هو الحكم

(١) في ص ٥١٠ الواردة في قصة الفتي الذي كان من كتاب بني امية .

بثبوت من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لا تشمل المقام . وإن كان مدرك الضمان هو ما ورد في اللقطة من أن المالك إذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالاجر فاللازم هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وإن كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوته من حين الاخذ إذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقد يكون قبل التصديق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (ع) في رواية حفص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله : (فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم) . وإن كان التصديق قبل موت المالك فانه لاشيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : إذا وجد المالك بعد التصديق كان يخير بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل إلى الورثة ، لأن مات تركه الميت لوارثه . فانه يقال : لا دليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الاجر والغرم) . أنه لاشيء للمالك إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين . نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثير كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فإن دية المقتول تؤخذ من تركته القاتل ، لاستناد القتل إليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب الملك قبل موته ، كما إذا نصب شبكة ، ووقع فيها السمك بعد موته ، فانه يكون من تركته .

قوله : (ولو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس) . أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب ، أو وليه فلا ضمان على الدافع لأن دفعه إلى الولي ، أو الوكيل كدفعه إلى نفس الأصيل . وإن كان دفعه إليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تيراً ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الاولى : هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا ؟ . الثانية : إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه

أم لا ؟ - أما الجهة الأولى فهي ممنوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلا لأنه لم يحرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وإن لم يعرفه بعينه . ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو يتنادي بصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلعدم الدليل القضي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك بإطلاقه ، وإنما هي تابعة بالحسبة ، فلا بد من الإقتصار على المقيد المتيقن ، وهو أخذ مال الغائب لحفظه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إنلافه ولو بالتصدق عنه .
 وإن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فانما هي فيما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالهما في التصديق بها .
 وأما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخول قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم ، فإن اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا تجتمع أن يلتزم بذلك أحد .

ويوضح ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر إلى سيرة العقلاء ، فانهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم اليهم ، أو إلى وكلائهم وأوليائهم . ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب الفحص وغيره . وإذا ظهر مالهما بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال . فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نجن فيه من صغرياته .

فيما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام

الصورة الرابعة : ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن بالسمن والخنطة بالخنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإما أن يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما أن يكونا مجهولين ، وإما أن يكونا مختلفين . فإذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال إلى صاحبه . وإن كانا مجهولين فالمراد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الخمس . وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدمت حيله في الصورة السابقة .

وان كان القدر مجهولاً والمالك معلوماً وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك وعلى الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه الشرية — فلا بد من الرجوع إلى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو يباع للأخذ من الحائز ، وبشرك في ثمنه . ثم ذكر ابن تقي الدين ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقاً فيما إذا كان المالك معلوماً والقدر مجهولاً ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك . وعلى الأول فالمقدار الذي يملك صاحبه يرد إليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمانة الملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد إلى صاحبه ، وفي المقدار المشتبّه يرجع إلى القرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحاة القهرية ويستأنس بحكم ذلك ما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نافية السند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عديم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجباً للشرية والإشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعة ، أو بيع المال المشتبّه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً . وتقريبه أن الأخذ من الجائر إذا كان مشتبهاً بالحرام مع عدم كونه موجباً للشرية فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال إلى صاحبه وإما أن يكون القدر معلوماً والمالك مجهولاً ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولاً والمالك معلوماً ، فيرجع إلى القرعة ، أو يباع ، وبشرك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس ، وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل (٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الإشاعة لا شاهد له .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من أودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٦٢٣

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته : (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين مالو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . ومالو علم بتقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفقاً لسيد المناهل على ما نقل . وذهب بعضهم الى اختصاص بالصورة الاولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يكفي ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو ما ذهب اليه ذلك البعض ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالتقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» في رواية الحسن بن زياد (١) : (فإن الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمسة) . أن الرضا بالخمسة للامتنان على العباد ، والتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتنان إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف الى ذلك أنه لا قائل بوجوب الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلا ترتفع الجريمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتين العلم بالزيادة والعلم بالنقص ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقص فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحاة الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الاحكام الخمسة

قوله : (واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ الى الاحكام الخمسة)
أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ الى الاحكام
(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس

الخمس ، وبلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ماعلم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو مايجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الاخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والطوارئ ، فإن الاخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزيارة المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه

بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه) . قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفته في نفسه فلا شبهة في اشتغال ذمته بما ألتفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالاعتلاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده . ولا شبهة أيضاً في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا مات كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فتخرج من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وللروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) ، فحكم بكونه من الثلث مع الايصاء به ، ومنع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم المقتضي ، وبوجود المانع ، أما الاول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآية وما بمعناها .

وأما المانع فلأن الآية الشريفة وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة ، وبها خصص مادل على أن متركه الميت ينتقل لمي وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الإيصاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به الى يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول : أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه ، الاول : (منع الانصراف ، فإننا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلف هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة) فكما أن الاول يخرج من أصل التركة فكذا الثاني .

وثانياً : أنه (لإشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (١) وعدم تعلق الخمس والاستطاعة وغير ذلك) .

وثالثاً : انه (لو تم الانصراف لزم إهمال الاحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته) . ودعوى إطلاق الغني عليه عرفاً لاشاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المنابذة والحصاة والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد نهى الشارع عنها ، وأزرى عليهم بها .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضاً بأن السيرة المذكورة ناشئة (من قلة مبالاة الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها ، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) . وغيرها من حقوق الناس . فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الواهية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فانهم لا يفرقون في الديون بين المظالم وغيرها .

ما يأخذه الجائر من الناس

يجوز احتسابه من الزكاة

قوله . (الثالثة : ما يأخذه السلطان المستحل لآخذ الخراج) أقول : الحقوق الشرعية الثابتة في أموال الناس ، أو في ذممهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما مكتسب به ص ٥٦١ وج ٢ التهذيب ص ١٠٥ .

يجعل الآخرين قسماً واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، وتبعه قومه . وذكر بعض المعسر من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الإسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبعث في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الفلوات الأربع ، والانعام الثلاثة ، والأراضي المسلمين . وأما الأراضي التي أحيها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الأولى : إذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرئهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمم هؤلاء فلا تبرئ عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا تتمين في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذممهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الحذاه الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملزمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يرده إلى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل ويضاف إلى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار إليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله : (لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة زيد الشحام (٢) من منع الاحتساب ، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حملها على استحباب الاعادة ، كما صنفه الشيخ في التهذيب .

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب بها من زكاته قال : نعم إن شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا عنكم بنو أمية ، فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبي على هذا أن يزكاه مرتين . صحيح . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ ، ص ١٥٣ . وج ٦ ، الوافي ص ٢١ . وج ٢ ، نز .

تاب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين من ٣٣

(٢) راجع البابين الرابعين من ج ٢ ، ص ٣٣ . وج ٦ ، الوافي ص ٢٠ .

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات

من الناس

الناحية الثانية : هل يجوز للجائر أخذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟
وطى القول بالجواز فهل تبرء ذمته إذا أعطاها لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان النبية وإن كانت راجعة الى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فإذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصيا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحققة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في عملها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حققة أم باطلة ، كما إذا وقف أحد أرضا ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إنما هو تصدي الجائر لمنصب السلطنة ، لا الأحكام المترتبة عليها ، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للأمور العامة .

ولكن رد عليه أن هذا الاحتمال وإن كان ممكنا في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدها .
وذهب السيد في حاشيته الى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الأئمة «ع» - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير إذا انضم اليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيهما : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الأثم من جهة العصيان والعدوان ، ونظير ذلك ما إذا غصب القاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازه المالك .

ويرد عليه أولا : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيق والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذن هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلزام منه العسر والحرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا اشعار فيه ببراءة ذمة الجائر فضلا عن الدلالة عليها : وعلى هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان السيد

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضعا وتكليفا .
 وأما تنظيم المقام بهية الغاصب المال المنصوب مع حقوق إجازة المالك من قبض
 مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى يبره ذمته
 بل أعطاها لغيره إما مجانا ، أو مع العوض ، وعلى الاول فقد ألتف المال ، فيستمر لناعنا
 له وإن جاز للآخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للآخذ ، وينتقل المال إلى ذمة
 الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على القرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر لا عن
 الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لاحالة .
 ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما يتعلق به الخمس والزكاة من لا ينظم
 أو لا يعتقد بها مع أن ذلك يحرم على المعطي وضعا وتكليفا .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات

من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز أخذ مال الصدقة والغراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك
 أم لا يجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل الجميع عليه بين
 الأصحاب هو الاول . وعن المسالك انه اطبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه عتائنا . وعن
 المفاتيح انه لا خلاف فيه . وفي الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه . وقد خالفه
 ذلك الفاضل القطيني . والمحقق الأردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي الاول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة أخذ الجوائز
 من الجائر ، وقد تقدمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه أيضا
 الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الخذاء (١) وفي تدل على المقصود
 بثلاث فقرات : الفقرة الاولى : أن السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر
 مفروغا عنه ، وإنما سأل عما إذا أخذ الجائر من الناس أكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال
 الامام «ع» : (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه) .

وقد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه (بأن قوله «ع» : لا بأس به حتى
 تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا ، بل مشتبا ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ ثل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به

ما كانت معروفا أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا . نعم
ظاهرها ذلك . لكن لا ينبغي الحمل عليه ، لمناقضاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب
الاجمال منه التقوية) .

ويرد عليه أولا : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : (لا بأس
به) يرجع الى شراء إبل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الاردبيلي صراحة هذه الفقرة
في المقصود .

وثانيا : ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لا ريب فيه
وكذا لا شبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، إلا ان إذن الشارع فيه أحيانا
يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز أخذ الصدقات من الجائر لا يناقض
حكم العقل والنقل ، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم
والعدوان ، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم احد ان
إذن الشارع في التصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار وغيرها يناقض حكم العقل والنقل
وثالثا : انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،
ثم إنكاره الظهور ايضا ، لمناقضاته العقل والنقل . نعم له إنكار حججيتها من الأصول سواء
كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كك في كل دليل يناقض العقل والنقل .
ورابعا : انه لا وجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد
معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لا يسوغ حملها على التقية ، بل يلزم
بالتخصيص او التقييد .

لا يقال : لا وجه لحمل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ولما اذا
لا يحمل على السلطان العادل ، فتبعد الرواية عما نحن فيه .

فانه يقال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم) انه فرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لا يعمل ذلك . وبضاف الى ما ذكرناه
اننا لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقاربه

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر
مسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : (إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) فهذه
الفقرة ايضا صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ
والعزل معا ، ولم يكتف بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل ، فادأ

اشترائها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو يدهي البطلان ، فإن البيع تبديل المالكين في طرقي الاضافة ، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه . وسنعرض لذلك في أوائل البيع انشاء الله .

وقد يقال : إن المراد من المصدق في قول السائل : (لما ترى في مصدق يجهلنا الخ) . هو العامل من قبل السلطان العادل ، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا في بيعها ، فتكون الرواية أجنبية عن المقام . وبرده أن الرواية واردة في الجائر ، وقد تقدم ما يدل على ذلك .

الفقرة الثالثة : أن السائل قد احتمل عدم كفاية التكيل السابق في الشراء ، فسأل الامام «ع» عن ذلك فقال : (إن كان قبضه بكيال وأتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل) . لأن الكيل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقدار التكيل بأي نحو انفق ، ولا دليل على اعتباره عند البيع . فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر لا يقال : المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلamdخل للرواية فيما نحن فيه .

فانه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من القاسم عامل الصدقة ، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفة له ، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله .

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط ، فلا تشمل الخراج والمقاسمة . ولكن يرد عليه أولا : أن مقابلة القاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات . وثانيا : أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية . فلا وجه لصرفه الى الثاني . وثالثا : يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفصل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال بجواز اخذ الخراج والمقاسمة منه .

ومنها رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يتأثم قال : (يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً) . فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطايني بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

رفيه أن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) بأنها ظاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب . وقد تعجب منه الأردبيلي وقال : (أنا ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايتهما ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطائه للمستحقين ، بأن يكون مندوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي شمال وغير ذلك) . ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية ظمور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فإن كل ظاهر يحتمل خلافاً ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التصريح على ابن أبي شمال بأنه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بعطائه حيث قال : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لا دلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقاً ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل خزائنها ،

(١) قال : دخلت على أبي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : ما يمنع ابن أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطائه ؟ قال : قلت غفافة على ديني ، قال : ما منع ابن أبي شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة ثل شمال وفي ب سملك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ جوائز الظالم خلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيؤاجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وج ٢ ثل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ ونص ٤٣٩ . وج ١ كآب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع الغرر والمجازفة ص ٩١ . وج ٢ ثل باب ١٢ أنه --

تنبيهات المسألة - لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية ٥٣٩

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فإنها تدل بالملازمة على جواز شراء الخراج والمقاسمة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الأول فتشبه به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فرق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجاناً ، وبين تقبلها ، فإن الفرض هو مطلق الأخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور ، الأول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الأخبار (١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الإمام (ع) أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فإن قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان النبية ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الإمام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وإن لم نقل بها كما هو الظاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضعاً وتكليفاً .

— لا يجوز بيع ما يضرب القياد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سألت عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أبشتره وفي أي زمان يشتريه ويتقبل به منه ؟ فقال : إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فأشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باختلاف يسير في ج ١ كما باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل (١) راجع ج ١٠ الوافي ص ١٢٣ . وج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الامر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ ؟ ظاهر عبارات الأكثر ، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه الصلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء ما في ذممة مستعمل الأراضي الخراجية أو الخوالة عايه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضي الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الإشارة إليها آنفاً) فإن تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الأخذ فبني على الغالب . لا يقال : ان قوله (ع) في رواية الخذاء المتقدمة : (ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) . يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل ، ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمقاسمة .

فانه يقال : ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك ، إلا أنه ظهروا بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بعيدة عما نحن فيه . لأن الظاهر من قول المسائل : (لما ترى في مصدق يبيعنا فياخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بئناها الخ) . أن الجاني هو العامل من قبل الجائر ، اذ لم يتعارف تصدي الجائر لذلك بنفسه ، وعلى هذا فكلمة أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحمل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذوناً في البيع كما هو مأذون في الجباية .

ولكن ذلك لا يجري فيما قبل الأخذ ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائدة الى العقد فقط . وأما شرائط العوضين وأشباهاها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منتفية في هذه الصورة ، فاذا باع أحد شيئاً ، ولم يحرز مالكه له ، أو كونه وكيلاً مقوضاً في البيع فإن الاثر لا يترتب على بيعه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويضاف الى ذلك ما تقدم سابقاً من أن الرواية ناظرة الى عدم جواز الشراء قبل الأخذ ، لأن الصدقات لا تنتمين بأمر الجائر بالعزل فاذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضي الخراجية حال الغيبة

الامر الثالث : لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الاول ، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامة ، كما لاشبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (ع) ، وإنما الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته ، ولا يهمننا ذكره ، والذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافة . وقائم في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافة ، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة وان كانت باطلة فإذا تحققت يترتب عليها حكمها .

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ما ثبت لنا من الأخبار الكثيرة - التي تقدم بعضها - هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز أخذها منه ، وبراءة ذمة الدافع منها وان بقي الجائر مشغول الذمة بها ما لم يؤديها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق .
وتقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النجوى المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العمر والخرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يذلل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بالتسوية والخيانة ، وإيصاها الى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن الاستفادة من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة تحكماً بحرمة دفعها اليه أيضاً اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث أنه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سرّاً . وأيضاً يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة (٣) فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هيرة أرزاً بثلاثمائة ألف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجبولة . راجع ج ١ كاص ٣٥٩ . وج ٢ ثل باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما يأخذه النظام باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤

بني أمية ، وعضء الإمام «ع» إصبعه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الامر الرابع : هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجية ، أو يتم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج والمقاسمة وان لم تكن الأرض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحا . فهي لجميع المسلمين . وقد تكون شخصية ، كالأراضي المحيطة ، فانها ملك للمعطي ، وكالأراضي التي أسلم أهلها طوعا ، فانها للكاهن الأول ، وقد تكون من الانتقال ، كالجبال ، وبطون الاودية ونحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولا للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفته آتفا .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعا ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيها . وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصبا جزما ، ولا يجوز شراؤه منه . وأما القسم الثالث فهو وان لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوما بحكم الخراج المصطلح ، ومشمولا للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر . عندما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك يجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الاخبار المذكورة ، فانها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوها ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفية ومقداره ، بل لابد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إفضاء ما جعله الجائر خراجا وان لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسفطان المدعى للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسفطان المدعى للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سفطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) . فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الأخبار المذكورة لم ترد على سير القضايا الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والسلطنة تترتب على دعواه الأحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وإن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من الخلفاء السابقين . ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابتة على المسلمين وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوك وفي كل مترعم أطلق عليه لفظ السفطان ، وح فلا بد من الاقتصر في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين انصفوا بأوصاف المخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سفطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الحراج والمفاضة والصدقة ، فلا تبرر بذلك ذم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الأحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والحرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين بالخلافة ، ودو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه شخصياً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المنزلة من أي شخص كان ، وهو بدعي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الأراضي ، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع دليل نفي الحرج ، ولكنه أيضاً بين الخلل ، فإن لازم ذلك أن

الانسان اذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفع اليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيه ، ولا متفقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر

الامر السادس : قد عرفت أنه لاشبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يخص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتقدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لا تفرق بينهما ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروابي الخداء واسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في تقبل الارض — وقد تقدمت الاشارة الى هذه الروايات آنفاً — ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجه والمستأجر

الامر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه ماضى به السلطان ومستعمل الارض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الارض ، فان الخراج هو اجرة الارض ، فينات تقديره برضى الموجه والمستأجر ، كالنصف والثلث والرابع ونحوها ، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله «ع» في رسالة حماد الطويلة (١) (والارضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدمر يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثلث والثلثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم) .

شراء الصدقة من الجائر على وجه الإطلاق

الامر الثامن : الاستفادة من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقامعة من الجائر على وجه الإطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد .

وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الأخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «ح» في رواية الحضرمي : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورميتها الى الجمالة .
نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها الى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها الى المستحقين .
وقد يتوهم جواز الأخذ مطلقاً ، للأخبار الدالة على محلية أخذ الجوائز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فان تلك الأخبار غير متعرضة لحكم الحقوق الثلاثة نفياً وإثباتاً .

شرائط الأراضي الخراجية

الأمر التاسع : الأراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحاً أو تكون من الانغال على الاحتمال المتقدم (٢) ويثبت ذلك بالشياخ المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياخ المفيد للظن المتأخيم للعلم اذا قلنا بتكفايته في كل ما تعمرت إقامة البيئة عليه ، كالنسب والوقف والملك المطاق ونحوها ، ويقول العدل الواحد اذا قلنا بحجتيه في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبجمل فعل الجائر على الصحة فان أصالة الصحة لا تختص بفعل العادل ، أما السيرة فان كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسيرة الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي كمعاملة الأراضي الخراجية فهو هتين . ولكن الاشكال في الصغرى ، فأي أرض ثبت كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فان الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ، بل لا يعتقدون بذلك ، ومعه يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالكوس والكارك وغيرها .
وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .
والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الأولى : أن الأرض التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ، وقد لا تكون كذلك ، وعلى الأول فقد تمضي مدة يطمئن الزارع لعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون كذلك . فعلى الأول تكون الأرض وخراجها للإمام «ع» ، لأنه وارث من لا وارث له ، ومع الشك في وجود الوارث فلا يصل عدمه إذا كان هنا علم عادي بموت الأبوين .
وعلى الثاني تعامل الأراضي وخراجها معاملة مجهول المالك ، ومن هنا يتضح ما في كلام المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسلمين وغيرهم بأصالة العدم . ووجه الضعف هو أن كون الأرض معلنة بما يدل على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع إلى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبوقة باليد - فإن ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحة في غير المعاملات هو أن لا يعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك على ترتيب آثار الصديق عليه .

على أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذه الخراج منها ، ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة فيما إذا احتملت صحته ، وأحرز واضع اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزماً أن الجائر لم يحرز كون الأراضي التي هي تحت تصرفه خراجية ، فتكون يده عليها يد غضب وعدوان . وعلى هذا فتقتضى القاعدة أن الأرض ملك للزارع ، لأن من أحيا أرضاً فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

(١) عن الجلاب قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : إذا كان الجور أغلب من الحق لم يحمل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . ومحمد بن الحسن ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ كآباب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٤١٥ . وج ٢ باب ٩ عدم جواز إيتان الخائن من كتاب الوديعه ص ٦٤٢ .

الجائر أو موابناً ، وعلى الثاني فهي لمن أحيّاها ، للاخبار الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولاً ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للامام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل ، إلا اذا احتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان احتمل في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجية ، ويعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المفصوب .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح بإذن الامام (ع) ، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكمية ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الامام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الارض خراجية عند الشك في ذلك .
لما اعتبار إذن الامام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية بالوراق (١) .

ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلّة لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسيف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلّة أعم من حيث شمولها للتعقولات ، وتلك الروايات أعم ، لاطلاقها من ناحية إذن الامام (ع) ، فتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون يقتضي المرسلّة ملكا للامام (ع) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه) والحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين .
ويضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص) .

(١) عن رجل سمع عن أبي عبد الله (ع) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجهولة .

(٢) تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سألت عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد . —

حكيمها حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .
وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعة فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن
الامام «ع» ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فان الفتح محرز بوجدان ، وعدم كونه باذن الامام
محرز بالأصل ، فيرتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر - أعني كون
الفتوح ملكاً للمسلمين - يترتب على الفتح المستند الى إذن الامام «ع» كان الاصل مثبتاً .
ونتمسك مع ذلك بالعدم الارلي ، ونقول : إن الاصل عدم الاستناد .
وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور . الوجه الاول : أن الفتوحات
الاسلامية كلها كانت باذن الامام «ع» . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن
عمر كان يشارو أمير المؤمنين (ع) في غوامض الامور ، ومن الواضح أن الخروج الى
الكبار ، ودخلهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور ، بل لأعظم منه .
ويرد على هذا الوجه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ولا يصح الاعتماد عليها . وثانياً :
أن عمر كان مستقلاً في رأيه ، ولم يشارو الامام في كثير من الامور المهمة بل في جميعها
الراجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر
ولا يجري في غيرها .
الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور ، لكونها
موجبة لقوة الاسلام وعظمتها .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن
رضاء المقصوم (ع) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للاذن الصريح . ولكنها أخص من
المدعى ، فإنه ليس كل فتح مرضياً للأئمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه

— رسول الله (ص) ؟ فقال : إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق بسيرة فهي
إمام اسائر الأرضين الخير . صحيح . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من
الجهاد ص ٤٣٨ . وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أني جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهر وان
فسأله عن المواطن المنتهين بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة يأخا اليهود
فان القائم بعد صاحبه كان يشاروني في موارد الامور فيصدرها عن أمرني وينظرني في
غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أحدني ينظره في ذلك غيري ولا
يطمع في الامر بعده سواي فلما أتته منيته علي فجأة بلا مرض كان قبله الحديث . ضعيفة
راجع ج ٢ الفصل للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزوات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام) .

وفيه مضافاً الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصلحة ما إذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد فإنه يحمل على الأول ، للمساعدة المذكورة ، وأما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحاً كما في المقام فلا مورد لها أضلاً ، فإن الغزوات الواقعة إن كانت بأذن الإمام (ع) فالغنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في الغنائم ، ويخرج منها الخمس أولاً على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين ، وإن كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافاً الى الإشارات والاجتماعات المنقولة أمران ، الأول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الغنائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى الباقي للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المعارة لهم ، أو المغصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضاً أن الاراضي المواتية للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحياها ولو كان كافراً . ونتيجة المقدمتين أن الاراضي المفتوحة إنما تكون ملكاً للمسلمين إذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الأمر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحبس ونحوه فلو لم تكن الموات من تلك الاراضي ملكاً للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الانتفاي) . قوله : (نعم لو ملك الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ذلك للمسلمين) . أهون : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ما كانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن بحياة في وقت ما . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحبسها أحد . الثالث : ما كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحياها أحد المسلمين ، ثم تركها قصارت مواتاً .

والظاهر أن هذه الأقسام كلها مشمولة للاخبار الدالة على أن الاراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتاً بالأصل أو بالعرض . لا يقال : الاراضي التي كانت بحياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموات بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحياها أحد فهي باقية فيه .

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعلية موضوعاتها فاذا اتفق الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثا وبقاء فيما دل على أن من أحيى أرضاً فهي له إنما هو الارض مع قيد الحياة ، فاذا زالت الحياة زالت الملكية أيضا . فلا يشمل إطلاق ذلك لما يعد الموت أيضا . واما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكيمة ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الارض للإمام - للأراضي التي كانت بحياة ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له - لذلك بالإطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالة بالعموم على ما كانت دلالة بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الأمور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشيع المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً يثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم اذا علم إجمالا باشتغال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض بحياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالبنصرة والكوفة وكرنلا ، وعلم إجمالا باشتغالها على أرض بحياة حال الفتح - فان ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل بمعاملة المالك ، إذ يجتمل أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى حكم الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم اذا أحزنا كون أرض مفتوحة عنوة باذن الإمام (ع) أو كانت بحياة حال الفتح فانه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مضباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويلتزم الجزء الثاني انشاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم . أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٢	تقرىض الاستاذ على الكتاب .
٣	كلمة المؤلف .
٥	رواية تحف العقول .
٩	الإضافات الحاصلة بين المال والمالك .
١٢	الفقه الرضوي .
١٨	حول كتاب دعائم الاسلام .
٢٢	إن الله اذا حرم شيئاً ألغ النبوي المشهور .
٢٤	تبطل المعاملة على الأعمال المحرمة .
٢٥	المكاسب وتقسيمها الى ثلاثة أو خمسة .
٢٨	حرمة الاكتساب تكليفاً ومعنى ذلك .
٣١	حرمة الاكتساب وضعاً ومعنى ذلك .
٣٢	أبوال مالا يؤكل لحمه وجواز المعاوضة عليها .
٣٣	الاستدلال بالإجماع وبحرمة الانتفاع بها . وينجاستها على حرمة بيعها والجواب عنه
٣٥	الاستدلال بآية التجارة عن تراض على فساد المعاوضة عليها والجواب عنه .
٣٧	أبوال مالا يؤكل لحمه وحرمة شربها .
٣٨	الاستدلال على ذلك بآية تحريم الخبائث والجواب عنه .
٣٩	التداوي بها أحياناً يغلغلها من مصاديق الدواء .
٤٠	الفرق ثابت بينها وبين الميتة .
٤١	مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شحومها .
٤٣	العذرة وجواز بيعها .
٤٣	الاستدلال على ذلك .
٤٤	الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الواردة في بيعها والمناقشة في ذلك .
٤٦	مانسب الى المجمل في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .
٤٦	السبزواري ورأيه في الموضوع .

الصفحة	الموضوع
٤٧	كلمة السعت تطلق على المكروه ،
٤٩	بقية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .
٥١	الجواب عن الوجوه المانعة عن الأخذ برواية الجواز .
٥٢	الأرواث وجواز بيعها .
٥٣	الدم وجواز بيعه على الإطلاق .
٥٦	الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .
٥٦	العسب والمني وحرمة بيعها .
٥٨	الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .
٥٨	الملاقيح وبيعها .
٥٩	ماء الفحل وبيعها في الصلب .
٦٢	جواز الانتفاع بالميتة .
٦٢	الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .
٦٥	الاستدلال على جواز الانتفاع بها .
٦٦	الجمع بين الروايات .
٦٧	حرمة بيع الميتة .
٧١	المذكي المختلط بالميتة وحكمها من حيث القواعد .
٧٣	مقتضى الروايات في المقام .
٧٤	مقتضى الجمع بين الروايات .
٧٦	ميتة مالادم سائل له وبيعها .
٧٧	كلب الهراش وحرمة الكسب به .
٧٩	الخنزير وحرمة الكسب به .
٨٠	مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في ذلك والاشارة الى انقلاب النسبة .
٨١	أجزاء الكلب والخنزير وحكم بيعها .
٨٢	الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .
٨٢	يحرم الاكتمساب بناتهن وببكل مسكر مايع .
٨٤	النبيذ المسكر والفقاع وسحره الاكتمساب بها .
٨٥	الحكم لا يشمل المسكر الجامد .

الصفحة	الموضوع
٨٦	الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .
٨٧	يجوز تخليل الخمر بالملح .
٨٨	المتنجس وجواز بيعه .
٨٩	السباع والمسوخ وجواز بيعها ماعدا الفرد .
٩١	العبد الكافر بأقسامه وجواز بيعه ،
٩٣	كلب الصيد وجواز بيعه .
٩٤	الجرو من السلوقي الذي يقبل التعليم والكبير غير المعلم منه وجواز بيعهما .
٩٤	الروايات الواردة في بيع الكلب ونقسيمها الى طوائف ثلاث .
٩٥	تخصيص العام بخاصين بينها عموم من وجه أو عموم مطلق .
٩٧	الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .
٩٧	الوجوه التي استدلت بها على الجواز والجواب عنه .
١٠٢	الكلاب الثلاثة وجواز إجارتها .
١٠٢	الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .
١٠٣	العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وجواز بيعه .
١٠٤	الاستدلال على حرمة بيعه من جهة النجاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه
١٠٥	الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .
١٠٧	الدهن المتنجس وجواز المعاوضة عليه .
١٠٩	الروايات الواردة في بيعه .
١١٠	صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .
١١٤	يجب الاعلام بالنجاسة عند البيع .
١١٥	يحرم تغير الجاهل بالنجاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .
١٢٠	تنبيه الجاهل في غير موارد التسبب وحكم ذلك .
١٢١	إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .
١٢٤	يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال .
١٢٧	يجوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .
١٢٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .
١٣٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالأعيان النجسة .

الصفحة	الموضوع
١٤١	الرواية التي وردت في طهارة الجص الذي يؤخذ عليه بالعدرة وعظام الموتى .
١٤٣	حق الاختصاص ومنشأ ثبوته .
١٤٤	الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .
١٤٧	هياكل العبادة المبتدعة وحرمة بيعها .
١٥٠	المالية ومنشأها .
١٥٢	آلات المعدة للقرار وحرمة بيعها .
١٥٤	آلات الملاهي وحرمة بيعها .
١٥٦	أواني الذهب والفضة وحكم بيعها .
١٥٧	الدرايم المغشوشة وحكم بيعها .
١٥٩	قيود البيع على قسمين : الصور النوعية والجهات الكالية .
١٦١	بيع العنب على أن يعمل خمراً وحكم بيعه .
١٦٤	حكم الإجارة إذا قصد منها الحرام .
١٦٦	الجارية المغنية وحكم بيعها .
١٧٠	كسب المغنية وحرمة .
١٧٠	بيع العنب ممن يجعله خمراً .
١٧٢	مقتضى الروايات في المقام .
١٧٦	مقتضى القواعد في المقام .
١٧٦	الإعانة ومفهومها : .
١٧٩	الإعانة على الإثم وحكمها .
١٨٠	الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .
١٨١	بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .
١٨٣	الاستدلال على جواز الإعانة على الإثم .
١٨٥	حرمة الإعانة على الإثم قابلة للتقييد والتخصيص .
١٨٥	لم تثبت الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .
١٨٦	بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .
١٨٦	التحريم يشمل مطلق آلات الحرب .
١٩٠	بيع السلاح من السراق وقطاع الطريق .

الموضوع	الصفحة
ملا نفع فيه وجواز بيعه .	١٩٢
الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .	١٩٣
اغتناب ملا نفع فيه بوجب الضمان .	١٩٦
حيازته توجب الاختصاص .	١٩٧
تدليس الماشطة .	١٩٧
تمشيطها .	١٩٨
الوجه في نهى الماشطة عن الاشتراط .	٢٠٠
يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاجارة .	٢٠١
ورود اللعن على الوصل والنص والوشم والوشر .	٢٠١
وشم الأطفال وجوازه ومعنى التدليس .	٢٠٥
تزيين الرجل بما يحرم عليه .	٢٠٦
تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .	٢٠٧
التشبه في الألبسة .	٢١٠
التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لثمني الحرام .	٢١١
الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .	٢١٢
الأخبار الواردة في الخلوة مع الأجنبية وتوهم الاستدلال بها على حرمة التشبيب	٢١٥
التشبيب بأمرأة غير معينة .	٢٢٠
التصوير وحرمة .	٢٢٠
الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .	٢٢٢
صور ذوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .	٢٢٤
الاستدلال على اختصاص الحرمة بالعبور المجسمة والجواب عنه .	٢٢٥
الفرق بين الإيجاز والنواميس الطبيعية .	٢٢٧
تصوير الملك والجن .	٢٢٨
حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .	٢٣٠
اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .	٢٣١
اعتبار الصديق العرفي في حرمة التصوير .	٢٣٢
لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .	٢٣٣

الموضوع	الصفحة
يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من نسج الخيال .	٢٣٣
الصور المشتركة بين الحيوان وغيره .	٢٣٣
لا فرق في الحرمة بين المباشرة والتسبيب .	٢٣٣
الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه .	٢٣٤
يجوز بيع الصور المحرمة .	٢٤٠
الاستدلال على كراهة اقتناء الصور المحرمة .	٢٤١
التطفيف والبخس .	٢٤٢
المعاملة التي يكون فيها تطفيف والبحث عن صحتها وفسادها .	٢٤٤
البحث عن التنجيم .	٢٤٦
أصول الاسلام أربعة .	٢٤٦
الأجرام السماوية وتأثيرها في الأوضاع الأرضية .	٢٤٧
رأي الفلاسفة في النفوس الفلكية .	٢٤٨
لأتأثير للأوضاع الفلكية في العناصر .	٢٤٩
الأوضاع العلوية ليست علامات على الحوادث السفلية .	٢٥٠
يجوز تعلم علم النجوم .	٢٥٣
كتب الضلال وحفظها .	٢٥٤
خلق اللحية وحرمتها .	٢٥٧
الرشوة .	٢٦٢
حرمتها .	٢٦٣
يحرم أخذ الرشوة للحكم بالباطل .	٢٦٤
يحرم على القاضي أخذ المال للقضاء .	٢٦٦
يجوز له أن يرتزق من بيت المال .	٢٦٨
يجوز له أن يتقبل الهدايا من الآخرين .	٢٦٩
الرشوة في غير الحكم .	٢٧٢
من الرشوة في الحكم المعاملة المحابانية مع القاضي .	٢٧٣
حكم الرشوة وضعاً .	٢٧٤
اختلاف الدافع والقبض .	٢٧٥

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	المؤمن وحرمة سبه .
٢٨١	النسبة بين الغيبة والسب هي العموم من وجه .
٢٨١	مستثنيات حرمة السب .
٢٨٣	السحر وحرمة .
٢٨٤	موضوع السحر .
٢٨٧	الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .
٢٨٨	أقسام السحر .
٢٩٢	الروايات التي دلت على كفر الساحر وجواز قتله .
٢٩٤	لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الاضرار .
٢٩٥	يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .
٢٩٦	ليس من السحر التسخير .
٢٩٧	الشعوذة .
٢٩٨	يحرم الغش .
٣٠٠	موضوعه .
٣٠١	المعاملة التي تشتمل على الغش وحكمها من حيث الصحة والفساد .
٣٠٤	الفناء وخرمته .
٣٠٧	المحدث القاساني ورأيه في الفناء والجواب عنه .
٣٠٩	تحقيق موضوع الفناء .
٣١٣	ما استثنى من الحرمة رثاء الحسين عليه السلام .
٣١٤	الجداه لسوق الابل وجوازه .
٣١٤	الفناء في زفاف العرائس .
٣١٥	الفناء في قراءة القرآن .
٣١٨	الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .
٣٢٠	الغيبة من الذنوب الكبيرة .
٣٢٣	حرمتها مشروطة بإيمان المفتاب بالفتح .
٣٢٤	الصبي المميز وحرمة غيبته .
٣٢٥	موضوع الغيبة .

الموضوع	الصفحة
تنبيهات الغيبة .	٣٢٧
دواعي الغيبة .	٣٣٠
كفارة الغيبة .	٣٣١
مستثنيات الغيبة .	٣٣٦
جواز غيبة المتجاهر بالفسق .	٣٣٦
فروع المسألة .	٣٤٠
يجوز للمظلوم أن يتظلم وليس ذلك من الغيبة .	٣٤٢
لا يجوز الغيبة بترك الأولى .	٣٤٦
نصح المستشير .	٣٤٧
جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .	٣٥١
جوازها لردع المفتاب عن المنكر .	٣٥٣
جوازها لحسم مادة الفساد .	٣٥٤
جواز جرح الشهود .	٣٥٤
جوازها لدفع الضرر عن المفتاب .	٣٥٥
جوازها بذكر الأوصاف الظاهرة .	٣٥٦
استماع الغيبة وحرمة .	٣٥٧
لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .	٣٦١
يحرم أن يكون الانسان ذا لسانين .	٣٦٣
حقوق الاخوان .	٣٦٤
القمار وحرمة .	٣٦٨
اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .	٣٦٩
المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .	٣٧٤
ماورد في مواكلة الشاة .	٣٧٧
ماورد في قي الامام «ع» البيض الذي قامر به الغلام .	٣٧٨
المسابقة بغير رهان وحكمها .	٣٧٩
القيادة وحرمتها .	٣٨١
التعويل على الثقافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .	٣٨٤

الصفحة	الموضوع
٣٨٥	الكذب وحرمة وكونه من الكبائر .
٣٨٩	الكذب في الجد والهزل وحرمة ذلك .
٣٩٠	الوعد حقيقة وأقسامه .
٣٩٢	خلف الوعد .
٣٩٤	المبالغة خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٥	التورية خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٧	استطراد في معنى الجمل الخيرية والانشائية .
٣٩٩	أقسام التورية .
٤٠١	لاكذب في قول ابراهيم ويوسف عليها السلام .
٤٠٣	المستثنيات من الحرمة منها جواز دفع الضرر .
٤١١	الأقوال التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام على نحو التقية .
٤١٣	الموارد التي يدور أمرها بين حملها على التقية أو الاستحباب .
٤١٤	الكذب بقصد الإصلاح وجوازه .
٤١٦	أقسام الكهانة وحرمتها .
٤١٨	الرجوع الى الكاهن وحرمة .
٤١٨	الاخبار عن الامور المستقبلية وحكمه .
٤٢٠	حرمة اللهو في الجملة .
٤٢٣	الالعاب واللغو .
٤٢٥	مدح من لا يستحق المدح .
٤٢٦	إعانة الظالم وحرمتها .
٤٢٨	إعانة الظالم في غير جهة ظلمه وحرمتها .
٤٣٠	النهش وحرمة .
٤٣٢	النميمة وحرمتها .
٤٣٤	النياحة وكسب النائحة .
٤٣٦	الولاية من قبل الجائر وحرمتها .
٤٣٧	المستثنيات من حرمة الولاية منها قيامها بمصالح العباد .

الموضوع	الصفحة
الولاية من قبل الجائر وأقسامها .	٤٣٩
من أكره على قبول الولاية من قبل الجائر .	٤٤٣
من أكره على الإضرار بالناس وحكمه .	٤٤٤
يجوز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير .	٤٤٨
يعتبر العجز عن التفصي في الإكراه .	٤٥٠
جواز الولاية من الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة .	٤٥٢
من أكره على قتل المؤمن وحرمة .	٤٥٣
المستحق للقتل من جهة القصاص وحرمة قتله لغير ولي الدم .	٤٥٥
حكم التقية والاكره في قتل المخالفين :	٤٥٦
هجم المؤمن وحرمة .	٤٥٦
الهجر وحرمة .	٤٥٨
أخذ الاجرة على الواجبات .	٤٥٩
موضوعه .	٤٦١
صفة العبادية لانتافي الاجارة .	٤٦٢
الدليل على صحة تعلق الاجارة بالعبادة .	٤٦٦
صفة الوجوب لانتافي الاجارة .	٤٦٨
كشف القناع عن عبارة المصنف .	٤٧٢
النيابة في العبادات وحقيقتها :	٤٧٣
يجوز أخذ الاجرة على المستحبات .	٤٧٦
الأجير للطواف وحكمه .	٤٧٦
يحرم أخذ الاجرة على الأذان .	٤٧٨
أخذ الاجرة على الشهادة .	٤٨٠
يحرم أخذ الاجرة على القضاء .	٤٨١
الارتزاق من بيت المال وحكمه .	٤٨٢
المصحف وبيعه .	٤٨٣
بيع المصحف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .	٤٨٧

الصفحة	الموضوع
٤٨٩	أبعاض المصحف وحكم بيعها .
٤٩٠	المصحف وحكم بيعه من الكافر .
٤٩٢	جواز السلطان .
٤٩٣	يجوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .
٤٩٤	يجوز أخذ المال منه مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الأصول في أطراف الشبهة .
٤٩٦	الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .
٤٩٨	الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .
٥٠٠	يجوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الأصول في أطراف الشبهة العلم التفصيلي بكون الجائزة محرمة .
٥١٠	ماأخذ من الجائر ح يجب رده الى أهله .
٥١١	يجب الفحص عن مالكة مع الجهل به .
٥١٤	لايجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .
٥١٥	مقدار الفحص عن مالكة وكيفية ذلك .
٥١٦	يجب تعريف اللقطة سنة واحدة .
٥١٧	أجرة الفحص عن المالك ليست على الواجد .
٥١٨	مجهول المالك ومصرفه .
٥٢٤	التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .
٥٢٨	العلم الإجمالي باشتغال الجائزة على الحرام .
٥٣٠	أخذ المال من الجائر لا يتصف بحكم من الأحكام .
٥٣١	وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس .
٥٣٢	يجوز للمأخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .
٥٣٤	يحرم على الجائر أن يأخذ الصدقات من الناس .
٥٣٥	يجوز أخذها من الجائر بعدما أخذها من الناس .
٥٣٩	لايجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضي .
٥٤٠	شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس .
٥٤١	الأراضي الخراجية حال الغيبة وجبها .

الصفحة	الموضوع	فهرس الكتاب
٥٤٢	شراء ما يأخذه الجائر من غير الاراضي الخراجية .	
٥٤٣	اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرئاسة العامة .	
٥٤٤	عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .	
٥٤٤	تقدير الخراج منوط برضى الموجد والمستأجر .	
٥٤٤	شراء الصدقات من الجائر على وجه الاطلاق .	
٥٤٥	شرائط الاراضي الخراجية .	
٥٤٥	منها كون الارض مفتوحة عنوة .	
٥٤٧	منها كون الفتح بإذن الايما عليه السلام .	
٥٤٩	منها كون الاراضي بحياة حال الفتح .	

ملحوظات

- ١ — قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفریات فی مواضع شتى . ولكن
أشرنا الى جهالته في ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات
بكلمة (الموثقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في
هامش الكتاب .

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مجموعه اسناد خطی / قفسه ۱۲ / شماره ثبت ۷۵۷۶۴

تاریخ ثبت: ۱۳۸۵/۰۴/۲۵

کتابخانه ملی ایران